Die Christliche Welt

HERAUSGEBER: PROFESSOR D. MARTIN RADE

Nr. 37/39 — Gotha, 18. September 1924 — 38. Jahrgang

Inhalt: Zweifel — Jakob Böhme. Zur 300. Wiederkehr seines Todestages — Religion und Medizin in der geistigen und sozialen Krisis der Gegenwart. Zweite Hälfte — Herrmanns Dogmatik. Seiner Vorlesungen dreißigstes Stück — Emil Walter Mayer — An heiligen Stätten. Reisebriefe aus dem Fernen Osten 8 — Eine Religionspsychologie auf psychoanalytischer Grundlage (Hofmann) — Zur Methode der hypnotischen Selbstbesinnung (Kohnstamm) — An Karl Barth — Das „zeitgenössische Christusbildnis" — Einige bescheidene Anfragen an die religiösen Sozialisten — Verschiedenes: Ethik (Wittmann); Die Triebkräfte des religiösen Lebens in Israel und Babylon (Seeger); Die messianischen Weissagungen des Alten Testaments (König); Das friedlose Europa u. A. (Nitti); Tarzan bei den Affen (Burroughs); Rundfunk und Kirche; Kleine Mitteilungen — Kant und der Protestantismus der Gegenwart. Leitsätze für den 7. Oktober — Versammlungskalender — Anzeigen

Zweifel

Siehe, ich mache Alles neu! Off. Joh. 21, 5

Unsägliche Mühe hat die Christenheit aller Zeiten darauf verwandt, sich des Zweifels zu erwehren. Eine Fülle von gelehrtem Scharfsinn wurde gegen ihn aufgeboten; in dicken Folianten liegt der Stoff dieses Denkens auf unsern Bibliotheken gesammelt. Darum das Pochen auf das Dogma, um auf einem festen, über alle Zweifel erhabenen Grund zu stehen. Darum der Glaube unserer evangelischen Väter an die Inspiriertheit der Schrift, weil sie ihr Heil in klarer, unantastbarer Gewißheit besitzen wollten. Und wenn frühere Zeiten mit Feuer und Schwert andere Glaubensmeinungen ausrotteten und Ketzer verbrannten, wenn heute noch dieselbe fanatisch enge Unduldsamkeit gerade „fromme" Kreise beherrscht — was ist das Anderes als die geheime Furcht vor dem Zweifel in der eignen Brust, der durch die Möglichkeit, daß der Andere recht haben könnte, genährt wird. Welche Ströme von Blut hat der Zweifel auf dem Gewissen. Und was die Massen heute bei der einen römisch-katholischen Kirche hält, das ist die Hoffnung, in ihrem mit rücksichtsloser Einseitigkeit als sicher behaupteten Schoß den Zweifel loszuwerden. Nicht der Glaube ist der Fels, auf den sich diese Kirche gründet, sondern der Zweifel und die so menschliche Furcht der Massen vor ihm. Je enger und greifbarer der kleine Mann die Wände um sich sieht, desto sicherer fühlt er sich vor dem Schwindel geistiger Bodenlosigkeit. Wenige sind frei von der Furcht vor dieser grauenvollen Leere, in der Niemand leben kann, auch der frivolste Skeptiker und Spötter nicht.

Die Zeitereignisse nähren heute geradezu den Zweifel, darum nähren sie gleichzeitig robuste Gläubigkeit, die hart an der Grenze des Aberglaubens steht. Wir haben die Geschichte noch nie ganz begriffen, aber so wenig Schimmer von ihrem Sinne wie heute hatten wir selten. Seit dem Kriege regt sich mit Macht jener nie ganz sterbende Ur- und Grundzweifel: nicht der Zweifel an einem einzelnen Dogma oder einer einzelnen Konfession. Es ist der Zweifel am Sinn unseres Daseins, an dem in der Güte liegenden Sinn. Er ballt sich zusammen zur Frage: Ist Gott ein Gott der Barmherzigkeit? Und ist das Ziel alles Geschehens die Güte? Nicht Entbehrung und persönliche Leiden sind das Schlimmste. Unerträglich werden sie erst durch den Zweifel, der nicht weiß: Wozu? Weshalb? Alles wäre gerne getragen, wenn man die Gewißheit haben dürfte: Endlich, wenn auch erst in der Ewigkeit würde die Güte Wirklichkeit und würde die Geschichte zu einem Ziel kommen, das nur ein barmherziger Gott mit der Welt haben kann.

Aber wer bringt diesen Glauben in Freiheit auf? Aus Furcht vor innerer Haltlosigkeit werfen sich Viele dem Spiritismus in die Arme oder der Astrologie oder der Anthroposophie oder Orthodoxie oder dem Katholizismus, allen den Glaubensgemeinschaften, die Sicherheit versprechen vor der höchsten Qual des Menschendaseins: dem Zweifel. Für den Protestanten sind diese Wege ungangbar. Sein Gewißheitsgrund ist etwas ganz Alltägliches, längst Bekanntes und Gepredigtes, sehr Einfaches und doch so schwer zu Erfassendes: der Glaube an das Evangelium von Jesus Christus — der Glaube an die Schrift, die „Christum treibet". Vom Wort Gottes selbst kommt uns die Gewißheit, daß Gott barmherzig ist, und er hat das Ziel alles Geschehens in seiner Barmherzigkeit beschlossen. Gott will, daß allen Menschen geholfen werde und sie zur Erkenntnis der Wahrheit kommen. Ohne die engen Wände greifbarer Sicherheiten und sinnlicher Versicherungen in Abhängigkeit nicht von Menschenwerk, sondern allein von Gottes Wort dürfen wir, wie Vater Blumhardt, die Gewißheit haben: Jesus ist Sieger! Gottes Barmherzigkeit wird endlich triumphieren; denn er hat gesagt: Siehe, ich mache Alles neu! Darin liegt unsere Gewißheit. W

Jakob Böhme

Zur 300. Wiederkehr seines Todestages*)

1

Selbst heute noch ist es für den Besucher des alten Görlitz nicht schwer, sich in den altertümlichen, oft steil ansteigenden Gassen mit den prächtigen Bürgerbauten der Renaissance und des Barock in den Lauben am Markt und längs der Straßen, vor den machtvollen Bauten der gotischen Kirchen, der Wehrtürme und Basteien zurückzuversetzen in die Zeit, da Jakob Böhme mehr als ein Vierteljahrhundert (1599—1624) Bürger dieser Stadt war. An zahlreichen Stellen werden die Erinnerungen an ihn und seine Zeitgenossen wieder lebendig. Noch steht das Haus, in dem er von 1599—1610 wohnte, in dem die ersten Gedanken seiner „Aurora" in ihm aufgestiegen sein mögen, leider nicht mehr sein Wohnsitz bis zu seinem Tode jenseits der Neiße „zwischen den Toren hinter der Spitalschmiede". Nur eine Tafel hält die Erinnerung an das Haus, das schon im dreißigjährigen Kriege völlig zerstört wurde, aufrecht. Ein wundervolles Stadtbild bietet sich von diesem Platze aus: über dem breiten Flusse erhebt sich auf steilem Felsen die Peterskirche, in der einst der Pastor primarius Gregorius Richter seine fanatischen Predigten gegen den verhaßten Ketzer und Sektierer hielt. Zur Linken sieht man noch die Ochsenbastei mit Resten der alten Stadtbefestigung, darüber steigen terrassenförmig die Häuser der Altstadt auf. Zur Rechten schweift der Blick in die Ferne zum Nikolaifriedhof an der Bergeslehne, wo Jakob Böhme seine letzte Ruhestätte gefunden hat. Sein

*) Der Todestag ist zwar erst der 17. November; aber wir möchten mit diesem Artikel die Görlitzer Gedächtnisfeier grüßen, die am 21. und 22. September abgehalten wird. D H

Grab hinter der alten gotischen Kirche, zwischen anderen Barockgräbern, in stimmungsvolles Grün gebettet, ist ein friedvolles Plätzlein, geeignet den Gedankengängen des theosophischen Schusters nachzugehen.

Gewiß, Görlitz, die Geistlichkeit, der Rat und die lieben Mitbürger haben dem stillen Denker und Grübler das Leben seinerzeit reichlich schwer gemacht; der Pöbel hat es sich nicht nehmen lassen, auch das Grab noch zu schänden und zu zerstören. Und doch ist das Eine sicher: das reiche Geistesleben der alten Sechsstadt der Lausitz hat Böhme doch auch die zahlreichen Anregungen vermittelt, die ihn zu dem werden ließen, was er wurde, oder wenigstens: die seinen zeitlosen, ewigen Gedanken die spezifische Form verliehen, in der er sie gestaltete. Hier in Görlitz lassen sich alle die geistigen Bewegungen und Erschütterungen des ersten Jahrhunderts des Protestantismus deutlich nachweisen. Freilich hatte der unselige Pönfall von 1547 die politische Blüte der reichen Handelsstadt gebrochen, die Renaissancemenschen wie George Emmerich, „der König von Görlitz", den Luther rühmte, wie Johannes Heß waren ausgestorben. Die Ausmaße wurden engere, aber das Geistesleben blieb rege wie zuvor. Ohne allzu schwere Kämpfe war in den Jahren 1525—1530 die Reformation eingeführt worden; Heß starb 1544 im alten Glauben, fast als der letzte Katholik der Stadt. Auch die Nebenströmungen der Reformation machten sich bemerkbar: so mußte in der Görlitzer Heide eine schwache Bewegung der Wiedertäufer unterdrückt werden. Vor allem aber fand Kaspar Schwenkfeld hier schon sehr früh, um 1528, zahlreiche und sehr einflußreiche Anhänger. Die Bewegung erhielt sich bis in die Tage Böhmes, und die Schwenkfelder, besonders Karl von Ender, schlossen sich zuerst und begeistert dem neuen Propheten an. Auch Spuren von Rosenkreuzern sind nachweisbar.

Im allgemeinen blieb bis zu Beginn des 17. Jahrhunderts der Geist der lutherischen Orthodoxie der Stadt fern. So ist es nicht verwunderlich, daß mehrfach der Vorwurf des Kryptokalvinismus gegen sie erhoben wurde. Als sein Sitz galt in erster Linie das Gymnasium Augustum, dessen drei erste rectores unmittelbare Schüler Melanchthons waren und in seinem Sinne diese schola Melanchthoniana leiteten. Um 1600 richtete sich die Anklage besonders gegen den milden Martin Molter, zu dem ja auch Böhme in Beziehungen gestanden haben soll. Jedenfalls hat sich auch Jakob Böhme noch mehrfach gegen die gleiche Anschuldigung verteidigen müssen, und unzweifelhaft finden sich vornehmlich in seiner Theodizee Ideen die sehr an die calvinistische Prädestinationslehre anklingen.

Seit je ist ferner der starke Einfluß des Theophrastus Paracelsus auf Jakob Böhme betont worden. Gewiß mag er einzelne Schriften des großen Renaissancearztes und -Naturphilosophen selbst gelesen haben; aber auch hier ist es wieder Görlitz, das ihm dauernde Anregungen aus der Gedankenwelt des Paracelsus bot. Seit 1560 hatten vielfach Görlitzer in Basel studiert, und der überwiegende Teil der Ärzte der Stadt hatte die paracelsischen Ideen sich zu eigen gemacht. So besonders drei Freunde Böhmes, Dr. Kober, Michael Kurtz und der interessante Dr. Balthasar Walther, von dem auch sonst wichtige mystische Gedankengänge Böhme zugeflossen sein mögen. Hatte doch Walther nach einem Aufenthalt in Ungarn und der Wallachei „auf seinen vielen und weiten Reisen, insonderheit als er gantzer sechs Jahre lang in Arabia, Syrien und Egypten gewesen, nach der wahren verborgenen Weisheit (welche man sonst Kabbalam, Magiam, Chimiam, oder auch in ihrem rechten Verstande Theosophiam nennt) mit großem emsigen Fleiße geforscht". Wenn wir also nicht selten Berührungen Böhmescher Gedankenfolgen mit gnostischen, neuplatonischen, origenistischen Ideen, auch mit denen der Schriften des Pseudo-Dionysius Areopagita finden, so erklären sie sich wohl oft eben durch diese Beziehungen zu Walther; daß diese Gedanken nur auf indirektem Wege zu ihm kamen, darf als sicher gelten. Im allgemeinen ist es ja zumeist unmöglich, die „Quellen" Jakob Böhmes zu bestimmen, da er geflissentlich die Selbständigkeit seines Denkens betont und die Abhängigkeit von Anderen als geringfügig darstellt. Vorhanden ist sie jedoch unbestreitbar, und als besonders wichtig seien wenigstens noch die Namen von Sebastian Franck und Valentin Weigel, vielleicht auch noch Johannes Arndt genannt.

Und dazu kommt nun noch eine zweite Abhängigkeit, diese jedoch irrationaler Art. Es ist der mystische Grundcharakter der ostmitteldeutschen Landschaft. Schon oft ist ja betont worden, daß dieser Volksschlag eine geradezu primitive mystische Veranlagung besitzt, die vielleicht die Kolonisten aus Franken, der Oberpfalz und Thüringen mitgebracht haben mögen. Sind dies doch gerade die Gebiete, in denen sich im 13. und 14. Jahrhundert die neue Frömmigkeit der deutschen Mystik herausbildete. Hier in der Oberlausitz und Schlesien war und ist der üppigste Boden für allerlei sonderbare, zumeist kirchenferne oder -feindliche Sondergemeinden. In den entlegenen Waldtälern der Sudetenkette trifft man noch heute oft auf seltsame, nachdenkliche und verschlossene Menschen, in denen ein reiches Innenleben webt und freilich nicht selten auch recht wunderliche Blüten treibt. Wer einmal Wochen und Monate mit schlichten schlesischen Gebirgsbewohnern in einer Hütte zusammengehaust hat, wem sie einmal ihr verschlossenes Innere gezeigt haben und ihre Seelennöte bekannt, der weiß, daß Gestalten wie Emanuel Quint durchaus der Wirklichkeit entsprechen. Voll verstehen kann diese manchmal, aber bei weitem nicht immer pathologisch zu wertenden Eigenbrödler, die uns z. B. gerade in den Schriften der modernen schlesischen Dichter, namentlich eines Carl und Gerhart Hauptmann, begegnen, nur der Schlesier, ja wie ich glaube, nur der protestantische Sudetendeutsche, der in sich oft sehr wider seinen Willen ähnliche Seelenregungen verspürt.

Man vergegenwärtige zum Beweis sich die lange Reihe religiöser Köpfe, die gerade dieser Boden hervorgebracht hat, von Kaspar Schwenkfeld an. Einige Wenige seien hier wenigstens kurz erwähnt: Abraham von Frankenberg, Böhmes getreuester Anhänger; aus demselben Kreise der interessante Sprottauer Geisterseher Christoph Kotter, der an des theosophischen Schusters Totenbette stand; ein Angelus Silesius; der Kabbalist Knorr von Rosenroth; der religiös-wahnwitzige Narr Quirinus Kuhlmann, der einen „Neubegeisterten Böhme" schrieb und sogar den Sultan zu seinen Ideen bekehren wollte. Man denke ferner an die nur hier mögliche Form der sogenannten zweiten schlesischen Dichterschule mit der pathologisch zu wertenden Ungeheuerlichkeit ihrer Phantasie und ihres Schwulstes. Auch das 18. und 19. Jahrhundert geben das gleiche Bild, wenngleich in sich wandelnder Gestaltung. Kurz nach 1700 griff in ganz mittelalterlichen Formen und in erschreckender Weise das „Kinderbeten" um sich: Massenversammlungen von Kindern im Freien in der Art, daß ein jugendlicher Vorbeter Psalmen oder Lieder vorsang, die die andern im Chore wiederholten. Die Bewegung artete bald in groben Unfug aus, Kirchen wurden gestürmt, Geistliche vertrieben, doch erlosch sie dann nach 1708 von selbst. — Wenig später fällt das Auftreten des Lausitzer Grafen Nikolaus von Zinzendorf, das wohl die stärkste und heute noch frischlebendige mystische Bewegung des deutschen Ostens auslöste. Endlich sei noch an den Breslauer Friedrich Schleiermacher erinnert. Auch Lessing, Fichte, Lotze und G. Th. Fechner sind Lausitzer; in ihrem Dichten und Denken spielen Religion und Metaphysik ja eine beherrschende Rolle.

Wir haben es in der Tat hier in Ostmitteldeutschland mit einer ganz besonderen Form der Frömmigkeit zu tun. Man nennt Schlesien das andere Dichterland Deutsch-

lands neben Schwaben. Aber mit noch höherem Rechte darf man es in religiös-mystischer Beziehung neben Alemannien stellen. Es besteht eine seltsam geheimnisvolle Einwirkung des Mutterbodens der Heimat auf seine Kinder, der einem ganzen Volksstamme sein geistiges Gepräge gibt. Die spezifische Form Böhmeschen Schauens läßt sich erst dann voll erfassen, wenn man auch diesen Faktor nicht außer Acht läßt.

2

Auf das Leben Jakob Böhmes sei an dieser Stelle nicht näher eingegangen. Seine Verehrer hatten im 17. Jahrhundert alles ihnen zugängliche Material bereits gesammelt und allerdings auch stark mit sagenhaften Zügen durchsetzt. In den folgenden Jahrhunderten ist bitter wenig an wissenschaftlicher Durcharbeitung der Lebensumstände des großen Theosophen geschehen; nur zwei Görlitzer haben sich rühmliche Verdienste darum erworben: H. Fechner (im N. Lauf. Magazin 33, 1857) und der Altmeister Lausitzer Geschichtsforschung Richard Jecht in der Gedenkgabe des Görlitzer Magistrats 1924: „Jakob Böhme". Ebenso wie an einer abschließenderen Behandlung seines Lebens fehlt es an genügend fundierten Gesamtdarstellungen seiner Gedankenwelt. Vor allem ist es uns heute bei dem Mangel an Vorarbeiten noch ganz unmöglich, die Genesis dieses Geistes zu erkennen, obwohl der große Unterschied zwischen der „Aurora" und den Schriften seit 1618 bereits lange bemerkt worden ist. So ist es denn an dieser Stelle nur möglich, ein paar Grundprobleme Jakob Böhmeschen Denkens und Schauens herauszugreifen, die allerdings, wie ich hoffe, in den innersten Kern seiner Ideenwelt einführen.

Es dient nicht der Klarheit, Jakob Böhme schlechthin mit dem abgegriffenen Worte „Mystiker" zu bezeichnen. Nur in dem Falle ist das richtig, wenn wir Mystik fassen als die Erkenntnisform des von allen sinnlichen Eindrükken abgeschlossenen Geistes. Gewiß bedient sich auch Böhme des mystischen Schauens zur Gotteserkenntnis, aber das Streben der Mystik im engeren Sinne, das Streben nach unio mystica ist doch nur ein kleiner Teil dessen, wonach Böhmes Ideenwelt trachtet. Echte Mystik ist naturfern, neigt zur Abtötung und Abschließung der Sinne, um das große Nichts zu schaffen, auf daß Gott als Einziger in sein Eigentum einziehe. Böhme als Theosoph hingegen sucht „Weisheit in Gott" nach dem Psalmworte: „In Deinem Lichte sehen wir das Licht". Er zieht den Kosmos als integrierenden Bestandteil in den Bereich seines Denkens, er sieht in ihm der Gottheit lebendiges Kleid. Sein Ziel ist die Erkenntnis der natürlichen Geheimnisse sub specie aeternitatis, mit den Augen des Schöpfers, soweit uns das möglich ist. Das Wort des Paracelsus, daß, wer ein Stück Brot esse, in demselben Himmel, Erde und alle Gestirne genieße, drückt diesen durch den Aufschwung der Naturwissenschaft in der Renaissance zur Herrschaft gelangten Gedanken aus, aber das gleiche Naturgefühl beseelt schon den Archegeten der neuen Weltanschauung, Franz von Assisi. Es ist auch für das Verständnis Jakob Böhmes von höchster Bedeutung, diesen Zusammenhang der modernen abendländischen Theosophie mit dem neuen Weltbild und Weltgefühl, das sich seit dem 15. Jahrhundert, also nach dem Abflauen der großen mittelalterlichen Mystik, bildete, nie aus den Augen zu lassen.

So ist denn auch der Gott Jakob Böhmes ein anderer als der der Mystik. Hier wird losgelöst von allem Welterleben das unterschiedslose, namenlose, ewig sich gleichbleibende Eine betont, dessen Wesen durch jedes Attribut zerstört wird, so daß schließlich auf der via negationis nur der Begriff „Nichts" übrig bleibt. Die Theosophie dagegen geht von der Weltwirklichkeit aus, in der sie das Gewand der Gottheit sieht. Ihr ist Gott der wirkende, lebendige, in dem all das tausendfältig sich spiegelnde Leben der Welt wesenhaft darinnen liegt. Gottes Wesen — wenigstens insoweit es geoffenbart, also allein erkennbar ist — ist das Wirken in der Natur mit Hilfe seiner gestaltenden Kraft. In ihm ruht die „ewige Natur", d. h. nicht etwa die Materie in ihrer Gesamtheit, sondern die Menge der in der Materie tätigen lebendigen Kräfte. So findet aus Gott eine ewige Geburt statt, ein kosmogonischer Prozeß, den im Innersten zu erfassen das Ziel aller menschlichen Weisheit ist. Er ist der tiefste Sinn der Weltgeschichte in allerweitester Auffassung, im Entstehen und Vergehen der Weltenkörper nicht minder wie der irdischen Völker und Einzelmenschen.

Freilich spielt sich dieser Prozeß nicht in zeitlicher Folge ab. Was wir primitiv als zeitliche Entwicklung wahrnehmen, ist nur ein Symbolum, nicht das wahre Wesen. Wie der Christus eine zeitlos wirkende geistige Emanation des Vaters ist, die seit dem Anfange — nicht wie Gott schon vorher — stets war, ist und sein wird, so ist auch der unter seiner Einwirkung stehende kosmogonische Prozeß ewig. Gewiß geht Jakob Böhme auch aus von der Gottesauffassung der Mystik in engerem Sinne; auch ihm ist Gott die ewige, unermeßliche, unfaßliche Einheit, der Ungrund, das Nichts. Das ist ja eben das Mysterium magnum, zu erfassen, daß Gott die absolute Indifferenz ist, das ewige Chaos, die ewige Stille, Niemandem, auch sich selbst nicht offenbar. Aber mit dieser Auffassung verbindet Böhme ein Zweites, dem er jedenfalls zuerst diese gewaltige Bedeutung lieh: in Gott lebt Wille. Ein Wille freilich, der kein Objekt außer sich kennt, also ein auf sich selbst bezogener Wille. Es macht geradezu das Gesamtwesen Gottes aus: Der Wille selbst ist Gott. Auch dieser Urwille ist zunächst völlig indifferent, weder gut noch böse. Aber er sucht nach einem ideellen Werkzeug zur Selbstbespiegelung. Hier beginnt also in Böhmes Gott- und Weltanschauung bereits die Entwicklung. Das ist mehr als der Gottesbegriff der Mystik, das ist ein Schritt auf dem Wege von Meister Ekkehart zu Goethe. — Dieser Spiegel ist die „Weisheit", auch genannt die edle Jungfrau Sophia, die Idea (welches Wort Böhme der deutschen Sprache als philosophischen Fachausdruck übermittelt hat). Man kann die Sophiaidee, ohne Böhmes Gedanken zu verfälschen, geradezu mit der platonischen Ideenwelt gleichsetzen; nur muß man sich klar machen, daß Böhme nicht durch philosophische Spekulation, sondern durch intuitives Schauen darauf geführt worden ist. Diese Sophia ist nach Böhme ein passives Prinzip; sie stellt nur die ideelle Möglichkeit eines Wirkens dar, ist selbst aber nicht wirklich, wohl aber eine reale metaphysische Wesenheit. Damit ist der theogonische Prozeß eingeleitet, fern aller Wirklichkeit nur in Gott selber vor sich gehend.

In diesem Prozesse — zeitlich natürlich nicht später — treten neben die Sophia noch Sohn und Geist. Es ist sehr schwierig, wenn nicht überhaupt unmöglich, sich über Böhmes Trinitätslehre verstandesmäßig klar zu werden. Hankamer hat mit Recht einmal gesagt, daß ebensowenig wie Rembrandts Raumgebilde linear zu übersetzen wäre, Böhmes Weltbild mit dem logischen vom Satze des Widerspruches beherrschten Begriffdenken erklärt werden könne. Das Eine ist sicher: Böhmes Dreieinigkeit, soweit sie ein Vorgang des inner-göttlichen Prozesses ist, ist welten- und menschenfern, so daß ihr keinerlei religiöse, d. h. Gott und Mensch in Beziehung setzende Betrachtungsweise zu Grunde liegt. Man darf sie in gewissem Sinne immanent (nicht in kosmologischer Beziehung) nennen. Wir dürfen ihren tiefsten Gehalt wohl dahin auslegen, daß der in Gott liegende Wille zur Offenbarung als Selbstsuchen des wesenlosen Seins bewußter wird, und daß der wirkende „Sohn", der Logos, diese Potentialität in Realität überführt an der ewigen Natur. Böhme sagt es einmal: „Der Vater fasset in sich eine Lust zu seiner Selbstoffenbarung. Die Lust ist des Vaters gefaßte Kraft und ist sein Sohn ... und das Ausgehen vom Willen im Sprechen (d. h. also die Aktion selbst) ist der Geist der Gottheit ...

und das Ausgehauchte ist die Weisheit." In dem Augenblicke aber, wo der Logos wirkend wird, braucht er ein Objekt, und das ist die „ewige Natur". Doch damit beginnt bereits der kosmogonische Prozeß.

Bedeutsame Erkenntnisse liegen in der Böhmeschen Gottesauffassung vor, losgelöst von der mythischen Formung, die ihnen ihr Schöpfer gegeben hat. Denn als Mythos müssen wir die Gestaltung des innergöttlichen Prozesses betrachten. Abgesehen von der Frage nach Wesen und Ursprung des Bösen, die uns erst im Folgenden beschäftigen soll, liegen zwei Grundgedanken vor: einmal löst Böhme Gott heraus aus aller nur anthropozentrisch erfaßten Weltwirklichkeit. Damit scheidet er ihn gewiß auch von dem religiösen Empfinden des Einzelmenschen. Aber er hämmert ihm das Eine ins Bewußtsein, daß Gottes Wesen nicht allein erfaßt werden kann in seiner wirkenden Offenbarung in den Dingen. Wohl zeigt er sich uns als der ewig lebendige Gott in dem gewaltigen kosmischen Prozesse, aber der Grund seines Seins ist außerweltlich. Vor diesem Mysterium magnum haben wir demütig zu verstummen. Er ist uns seinem Wesen nach schlechterdings unerkennbar — diese Anschauung teilt Böhme mit dem Verfasser des Johannesevangeliums; nur Eins von ihm erleben wir, eben weil wir unter seiner Beeindruckung stehen: seinen Weltwillen. Und das Zweite: es ist das Wiedererstehen der platonischen Ideenlehre, die in dieser eigenen Gestalt bei Böhme doch herrlich ist wie am ersten Tag. Alles, was wir als real erfassen, ist ein Ausströmen aus der einen Urrealität, die ruht in Gottes Geiste. Das wahre Wesen alles Seins ist einmal geboren worden in dem Selbstbewußtwerden der Gottheit in sich, in der Jungfrau Sophia. Diese Gedanken, die die wahre Realität zu erfassen versuchen, sind der Menschheit durch Jakob Böhme zum mindesten neu gewonnen worden, sind in seinem Geiste von neuem wirklich geworden für weitere Jahrhunderte der Menschheitsgeschichte.

Auf der Grundlage dieser Erkenntnisse können wir nunmehr die Frage nach dem innersten Wesen der Böhmeschen Weltanschauung beantworten. Paul Deussen in seinem vielgelesenen Böhmebüchlein (3. Auflage 1922) faßt Böhmes Gesamtideenwelt im Sinne eines dualistischen Pantheismus auf. Man hat nicht übel gesagt, Deussen mache Böhmer zum Inder; aber jedenfalls verlangen die beiden Fragen Beantwortung: Ist Böhme Pantheist? Ist seine Gedankenwelt dualistisch oder monistisch?

Auf die Frage des Verhältnisses Gottes zur Natur hat Böhme nicht immer die gleiche Antwort gegeben. So wenig wir auch heute noch die Genesis seiner Anschauungen überblicken, das Eine wird sich nicht leugnen lassen, daß sich in seinem Erstlingswerke, der sogenannten „Aurora", in der Tat Stellen finden, die ein ebenso dualistisches wie pantheistisches Gepräge tragen. Aber die „Morgenröte im Aufgang" ermangelt ja im allgemeinen der erleuchteten Klarheit, mit der Böhme später die gleichen Probleme behandelt hat. In den Jahren innerer Sammlung von 1613 bis 1617, in denen auch zahlreiche neue geistige Anregungen an ihn herangetreten sind, löste sich ihm wenn nicht Alles, so doch Vieles in wunderbarer Klarheit, nicht selten auch im Widerspruche zu den Äußerungen seines Jugendwerkes. Und hier zeigen sich dann ganz andere Lösungen als bisher.

Wir hatten bereits oben den Ausgang der „ewigen Natur" aus Gott kurz angedeutet. Unter diesem von Böhme so oft behandelten Begriffe dürfen wir uns aber in keiner Weise irgendeinen modernem naturwissenschaftlichem Denken entsprungenen Begriff vorstellen; nichts hat sie gemeinsam etwa mit der Materie, selbst wenn diese gefaßt wird in einem pantheistischen Sinne. Auch die ewige Natur ist eine geistige „Potenz", sie ist die ewige Gebärung der verschiedenartigen, sich selbst befehdenden Kräfte, die im kosmischen Prozesse wirksam sind. Aber sie ist gleichwohl etwas Wirkendes in der Materie und stellt demgemäß gegenüber dem unveränderlichen Reiche der Ideen eine Verdunkelung dar. Ob sie auch gottgewollt ist, sie steht jedenfalls in einem Gegensatze zu Gott, und der Sinn des großen kosmogonischen Prozesses ist es, den Naturwillen durch den Geistwillen zu überwinden und die endliche Rückkehr zu Gott herbeizuführen. — Am Ende seines Lebens, im April 1624, spricht sich Böhme über das Verhältnis Gottes zur Natur einmal ganz klar aus: „Die Natur ist nur ein Werkzeug Gottes, damit Gottes Kraft wirket." Und gleich daran anschließend: „Die Natur ist anders nichts als Eigenschaften der eigenen entstandenen Begierde ... und ist nicht Gott selber, denn Gott durchwohnet wohl die Natur, aber die Natur begreifet ihn nur soweit, als sich die Einheit Gottes mit in das natürliche Wesen eingibt und auch (scil. sich selber dadurch) wesentlich machet, als im Lichtswesen, welches in der Natur in sich selber wirkt und die Natur durchdringet ...: sonst ist die Einheit Gottes der Natur ... unbegreiflich." Ich meine, dieser Ausspruch des gereiften Böhme ist klar genug, um seine endgültige Anschauung festzustellen. Die Natur ist nicht identisch mit Gott, sie ist auch nicht sein Wesen, sondern seines Wesens, ein Stück davon, kurzum: die Summe seiner geoffenbarten Attribute. Wenn wir durchaus einen philosophischen Terminus darauf anwenden wollen, so dürfen wir wohl das Verhältnis Gottes zur Natur nach Böhmes Auffassung mit dem Begriffe „Panentheismus" bezeichnen, den einst Karl Christian Friedrich Krause, der Schüler Schellings (der seinerseits tiefe Einflüsse von Jakob Böhme erfuhr) genial geprägt hat.

Aber liegt nun Böhmes Lehre im letzten ein Dualismus zu grunde? Der Dualismus von Licht und Finsternis, Gut und Böse, „Gottes Liebe und Zorn"? Es ist das keine andere Frage als die nach Ursprung und Zweck des Bösen in der Welt. Böhme hat bei diesem Theodizeeproblem keine der früheren Lösungen, wenn sie ihm auch bekannt gewesen sind, übernommen. Jedoch läßt sich feststellen, daß der Dualismus der persischen Religion, der ja das Judentum, den hellenistischen Synkretismus, das junge Christentum, die christliche Gnosis, den Manichäismus tiefgreifend beeinflußt hat, in seinen Wirkungen auch bis zu Böhme reicht. In der „Aurora" läßt er Gott noch fern allem Bösen sein und dagegen Gut und Böse in einem Urgegensatze zueinander stehen. „Gott der reine, lichte steht zu Luzifer als gegen seinen ewigen Gegensatz." Aber dieser bei Böhme zunächst in der moralischen Spannung des Luthertums wurzelnde Dualismus weitet sich über die moralische Einstellung hinaus zu einem physischen Gegensatze; das Böse wird zu einer kosmischen Macht. Zugleich ist schon in der Aurora eine Tendenz zum Monismus festzustellen. Böhme ringt darum, irgendwie Luzifer aus Gott abzuleiten. Die Erleuchtung kam Böhme wieder in den ruhigen Jahren von 1613—1617. Er vermeidet den anderen Weg, den der Neuplatonismus (in vertiefender Fortführung stoischer Gedanken) gegangen war, nämlich das Böse als ein bloßes „Nichtseiendes" zu werten. Dazu war er als Kind der neuen Zeit viel zu sehr Realist. Vielmehr verlegt er das Böse kühn in Gott hinein; das Böse ist Gottes Wille, nicht in dem moralischen Sinne des Inder- und Judentums, die es als Sündenvergeltung oder Läuterungsmittel ansahen, sondern es ist Gottes innerster Wille als das primum movens alles kosmischen Geschehens. An einer berühmten Stelle seiner „Theosophischen Fragen" spricht er es aus: „Der Leser soll wissen, daß in Ja und Nein alle Dinge bestehen, es sei Göttlich, Teuflisch, Irdisch oder was genannt mag werden. Das Eine als das Ja ist eitel Kraft und Leben und ist die Wahrheit Gottes oder Gottes selber. Dieser wäre in sich selber unerkenntlich ... ohne das Nein. Das Nein ist ein Gegenwurf des Jah, oder der Wahrheit, auf daß die Wahrheit offenbar und Etwas sei, dar-

innen ein Contrarium sei, darinnen die ewige Liebe wirkend, empfindlich, wollend, und das zu lieben sei. Und können doch nicht sagen, daß das Jah vom Nein abgesondert und zwei Dinge nebeneinander sind, sondern sie sind nur Ein Ding, scheiden sich aber in zwei Anfänge. ... Außer diesen beiden, welche doch in stetem Streite stehen, wären alle Dinge ein Nichts und stünden stille ohne Bewegnis. Also auch ingleichen von der ewigen Einheit göttlicher Kraft zu verstehen ist: wenn der ewige Wille nicht selber aus sich selber ausflösse und führte sich in Annehmlichkeit ein, so wäre keine Gestältnis noch Unterschiedlichkeit, sondern es wären alle Kräfte nur Eine Kraft; so möchte auch kein Verständnis sein: denn die Verständnis erständet in der Unterschiedlichkeit der Vielheit." Gleichheit, Einheit findet sich nur in dem unoffenbaren Willen, der nur sich selber will. „Der ausgeflossene Wille will die Ungleichheit ... auf daß etwas sei, das das ewige Sehen sehe und empfinde."

Das Böse hat also Gott gewollt zu dem Zwecke, daß das Gute offenbar würde. Es ist das Offenbarungsmittel, an dem das Licht sichtbar wird. So wie der elektrische Strom erst dann Licht spendet, wenn ein dünner Metallfaden ihm einen genügend starken Widerstand entgegensetzt.

Diese Lösung des unerhört schwierigen Problems, oder sage man: dieser Lösungsversuch, geht denn doch mehr in die Tiefe als die Anschauung des Bösen als eines gottgewollten Läuterungs- oder Vergeltungsmittels. Hier ordnet sich diese Macht harmonisch in die eine Welt ein, die erfaßt wird als das Spiel entgegengesetzter Kräfte, von denen die eine die andere hintreibt zu dem gottgewollten Endziel. Damit ist der Dualismus sowohl anthropozentrischer wie kosmischer Art überwunden, die Einheit der Welt ist gewahrt, ja, ist erst recht erkannt. Andererseits aber braucht Böhme das Böse nicht mehr, wie es der Neuplatonismus tat, als reale Macht zu streichen. So stellt sich denn uns Böhmes Gedankenwelt als eine panentheistisch-monistische Weltanschauung dar.

3

Nur wenige Probleme konnten an dieser Stelle aus dem Ideenreichtum Böhmes andeutend herausgehoben werden. Aber auch sie zeigen zur Genüge, bis zu welcher Tiefe und Klarheit der grüblerische, ungelehrte Schuster, der ganz allein aus dem Reichtum seines schauenden Geistes schöpfte, vordringen konnte. Alles, was sich ihm von anderer Seite an geistigen Anregungen bot, ist belanglos gegenüber dem Eigenen, das aus ihm ans Licht drängte. Und das ist das große Böhme-Rätsel, das uns demütig verstummen macht vor der gewaltigen Kraft göttlichen Geistes, die in dem Schwachen und Ungelehrten Gestalt gewinnen konnte. Aber dieses Phänomen erschwert es ungemein, ihn an der rechten Stelle einzuordnen in die Geistesgeschichte der Menschheit. Und doch ist auch Böhme nicht vom Himmel gefallen, und doch ist auch er zu erfassen als der geistige Exponent seiner Zeit, in dem die ewigen Ideen die der geistigen Struktur seines Jahrhunderts adäquate Formung erhielten.

Das ist das Eigentümliche, das ihn grundlegend scheidet von der mittelalterlichen Mystik, daß Leben, heißes, pulsierendes Leben seinen Gott und seine Welt durchflutet. Es ist keine Lehre des Seins, sondern des ewigen Werdens. An Einen denkt man ununterbrochen, so oft man Böhmes Weltbild überschaut: an Goethe und seine Worte zu Eckermann: „Die Gottheit ist wirksam im Lebendigen, aber nicht im Toten; sie ist im Werdenden und sich Verwandelnden, aber nicht im Gewordenen und Erstarrten. Deshalb hat auch die Vernunft in ihrer Tendenz zum Göttlichen es nur mit dem Werdenden, Lebendigen zu tun, der Verstand mit dem Gewordenen, Erstarrten, daß er es nütze." Gott und sein Kleid, die Welt, wird erfaßt als ein Spiel lebendiger Kräfte. Das ist eine Stellungnahme Böhmes, die ihn auch weit wegrückt von den religiös-moralischen Tendenzen des Luthertums. Es ist vielmehr das Weltbild der neuen Zeit, der Renaissance und des Barock, mit seinem Gegensatze zu dem mittelalterlichen, das seine Anschauung beherrscht. Allerdings müssen wir den Begriff „Weltbild" nicht nur in dem engen Sinne der neuen astronomischen Erkenntnisse des 16. und beginnenden 17. Jahrhunderts fassen, sondern vielmehr als die ganze Neueinstellung des modernen Menschen gegenüber der Natur und der Welt. Das ist ja wohl das wesentlichste Merkmal, das die Renaissance abtrennt vom Mittelalter. Die Materie wird nicht mehr negiert, wohl aber ihre Unendlichkeit und Unerfaßlichkeit erkannt. Voller Rätsel ist sie freilich für uns erkennende Menschen, und diese Rätsel zu lösen ist das tiefste und letzte Ziel menschlicher Wissenschaft. Diese neue Zeit dämmert herauf in Franz von Assisi. Das Problem wird klarer erkannt von Nikolaus von Cues, der den unendlichen Zusammenhang des Kosmos ahnt. Dann geht der Weg weiter: Kopernikus, Hieronymus Cardanus mit dem stark mystischen Einschlage seines Denkens, Telesio, vor allem Giordano Bruno und endlich der Zeitgenosse Böhmes, Campanella, sind die Weiser dieses Weges. Man mache sich einmal klar, wer die Zeitgenossen Böhmes waren. Auf der einen Seite die gewaltigen Barockgenies Cervantes, Shakespeare und als ein Jüngerer Rembrandt, auf der anderen Galilei, Campanella und Bacon. Das ist die Luft, in der auch Böhme lebte. Gewiß hat er von Keinem der Genannten eine Schrift gelesen, aber er ist wie sie der Exponent derselben, in dem sich die großen zur Reife gelangten Ideen verdichteten. Das ist sein großes Werk: er hat die tiefen Gedanken und Erkenntnisse der mittelalterlichen Mystik vereint mit dem neuen Weltgefühl seiner Zeit und so die Kluft zwischen der mittelalterlichen Religiosität und dem modernen naturwissenschaftlichen Denken überbrückt.

Aber über diesem mächtigen synthetischen Gedankengebäude, über den zahlreichen Erkenntnissen seines philosophischen Denkens und Schauens steht doch noch das Eine: sein unmittelbares und unerschöpfliches Gotteserleben. Das empfand Karl I. von England, als ihm 1646 eine Schrift Böhmes in die Hände kam und er aussprach: „Gott sei gelobt, daß es noch Menschen gibt, die von Gott und seinem Worte ein lebendiges Zeugnis aus der Erfahrung zu geben wissen." Das empfindet aber auch über kurz oder lang Jeder, der sich in Böhmes Werke vertieft. Das Gefühl für diese enge Verbundenheit mit Gott, das ist das wahre Böhme-Erlebnis, das unserer Zeit so not tut und Vielen noch in Zukunft beschieden sein möge.

*

Literatur: Als neuste Schrift erwähne ich das im Auftrage des Görlitzer Magistrats als Erinnerungsschrift erschienene Buch „Jakob Böhme", in dessen erstem Teile R. Jecht das Leben Böhmes neu untersucht und auf eine ganz neue Basis gestellt hat. Im zweiten Teile (Beiträge zum Verständnis Jakob Böhmes) finden sich die genaueren Belege für meine Aufstellungen in dem vorangehenden Aufsatze, der sich auch sonst öfters an diese umfangreichere Arbeit anlehnt. — Als das bedeutsamste moderne Böhmewerk, eine geniale Nachdichtung der Gedankenwelt des Theosophen, sei das Buch von Paul Hankamer genannt: „Jakob Böhme, Gestalt und Gestaltung", Bonn 1924. Unbrauchbar ist das ganz unkritische Riesenwerk von H. Vetterling „Jakob Böhme or the Illuminate of Görlitz" (englisch geschrieben, 1450 Seiten, Leipzig 1922), die Arbeit eines amerikanischen Böhmeenthusiasten seltsamster Art. Von älteren Arbeiten vermag das Buch von H. Martensen (Jakob Böhme, Theosophische Studien, Leipzig 1882) gut in die theosophische Gedankenwelt einführen. Im Einzelnen ist es heute überholt. Die kleineren Darstellungen von Lasson, Deussen, Windelband geben kein umfassendes Bild des schwierigen Problems, sind auch zumeist sehr einseitig (Deussen!). Auf die sehr sorgfältigen Einzeluntersuchungen (z. B. Elert, Pfählers u. A.) einzugehen, verbietet hier der Raum. Eine moderne Böhme-Ausgabe fehlt. Die letzte von Schiebler ist ganz unkritisch, die beste m. E. die von 1730. Jedoch muß stets die von 1682 (oder die älteren Einzeldrucke) herangezogen werden. Im allgemeinen darf man behaupten, daß der große Theosoph von der Wissenschaft bislang recht stiefmütterlich behandelt worden ist. Es fehlt ebenso an eindringenden Vorarbeiten für einzelne Probleme wie an kritischen umfassenden Gesamtdarstellungen. Es steht zu hoffen, daß das Böhmejahr 1924 darin eine Änderung bringt, und daß in absehbarer Zeit eine große Gesamtdarstellung erscheint.

Görlitz Felix Voigt

Religion und Medizin in der geistigen und sozialen Krisis der Gegenwart

5. Der katholische Lösungsversuch

Es ist interessant, hier einen Blick darauf zu werfen, wie sich auf katholischem Boden Arzt und Geistlicher auseinandersetzen. Formell können wir Evangelischen hier, wie öfters, Manches von der katholischen Kirche lernen. Die katholische Theologie hat eine eigene Disziplin, die sogenannte Pastoralmedizin, ausgebildet, in der die Rechte und Pflichten des Geistlichen und des Arztes gegeneinander abgegrenzt werden und Jedem der beiden das Nötige aus dem Gebiet des Anderen vermittelt wird. Die Praxis wird beherrscht von dem Handbuch „Pastoralmedizin" von Capellmann, neu bearbeitet von Bergmann (18. Auflage, Paderborn 1920); beide sind bzw. waren Ärzte. Es wurde in den früheren Ausgaben von dem berühmten Jesuiten Lehmkuhl, nach dessen Tod von dem Jesuiten Hürth kirchenrechtlich durchgesehen und ergänzt. Das Buch ist sowohl für Geistliche wie für Ärzte bestimmt; es gibt jenen die notwendigen medizinischen Kenntnisse, um Kranke zu pflegen oder ihre Pflege richtig zu leiten, vor allem aber, um im Beichtstuhl die in das medizinische Gebiet einschlagenden Lebensfragen richtig zu behandeln, und den Ärzten gibt es die Anweisungen für ihr ärztliches Verhalten, die sie erfüllen müssen, wenn sie selbst der katholischen Kirche gehorsam bleiben und ihre Patienten nicht mit den kirchlichen Ordnungen in Konflikt bringen wollen. Maßgebend ist also der Gedanke, daß katholische Christen von ihrem Arzt und ihrem Seelsorger immer im gleichen Sinne beraten werden, daß beide sich stets in die Hände arbeiten sollen. Das Buch gliedert sich in seinen wesentlichen Teilen (die Anweisungen für den Krankenpfleger, für Hilfe in Unglücksfällen können hier beiseite bleiben) in Ausführungen zum 4., 5. und 6. Gebot der Heiligen Schrift, zu den Kirchengeboten und zu den Sakramenten. Unter dem 4. Gebot wird die Vererbungslehre erörtert, was daran anzuerkennen ist und welche Schranken ihrer Herrschaft zu ziehen sind; daraus wird dann gefolgert, daß man beim Eingehen der Ehe bestimmte Bedingungen stellen und erfüllen müsse, und weiter ein Abriß der richtigen Erziehung von Kindern gegeben. Unter dem 5. Gebot wird sehr eingehend dargestellt, was zur Erhaltung des Lebens von ärztlicher Seite geschehen kann und darf, und wie den Arzt der Geistliche durch Aufklärung und Mahnung unterstützen kann. Hier wird z. B. die Frage, unter welchen (für den katholischen Arzt sehr eng umschriebenen) Bedingungen die Vernichtung keimenden Lebens oder sterilisierende Operationen zulässig sind, besprochen; die Tötung des Kindes im Mutterleibe ist auf alle Fälle verboten. Was weiter über Medikamente, Narkotika, Impfungen, Alkohol, Psychosen dargelegt wird, vermittelt im Wesentlichen nur dem Geistlichen gewisse Elemente medizinischen Wissens und kann hier übergangen werden, — nur daß zu wünschen wäre, daß unseren Theologen solche Elemente auch übermittelt würden. Eingehende Darlegungen über den Selbstmord sollen den Geistlichen in den Stand setzen, über Gewährung oder Verweigerung des kirchlichen Begräbnisses richtig zu entscheiden. Sehr ausführlich wird dann das Gebiet des 6. Gebotes behandelt, das ja im katholischen Beichtstuhl eine ungeheure Rolle spielt. Hier und bei der späteren Besprechung des Sakraments der Ehe wird eine ganze Sexualhygiene und Sexualethik für Laien, Geistliche und Ärzte entwickelt. Sie hat sehr bedenkliche Seiten, die mit der kasuistischen Behandlung der ethischen Konflikte im Katholizismus zusammenhängen, welche von einem grundsätzlichen Verbot oder Gebot stets so viel Ausnahmen zu machen weiß, daß das Prinzip durchlöchert wird. Man muß aber zugeben, daß man Menschen, die in solchen Konflikten stehen, nur helfen kann, wenn man auf ihre besondere Lage eingeht und sie nicht der Ratlosigkeit des kategorischen Imperativs überläßt. Auf allerlei speziell vom katholischen Standpunkt aus nötige Erörterungen, wie über die Dispense von Fastengeboten, über die Nottaufe im Mutterleibe, die Taufe von Mißgeburten, die Spendung der Sakramente während der Agonie und noch nach dem frischen Eintritt des Todes sowie an Geisteskranke will ich jetzt nur hinweisen.

Diese ganz spezifisch-katholische Regelung der Sache ist nun für uns Protestanten unübernehmbar. Sie behandelt Fragen der Wahrheit und des Gewissens als solche des Rechts und entscheidet sie autoritativ durch die Unterwerfung unter das kirchliche Lehramt. Ein solches Recht ist nur durchführbar, wenn der katholische Sakramentsgedanke seinen Hintergrund bildet. In der Eingliederung in die Kirche unterwirft man sich nicht nur der Autorität, sondern erlangt ex opere operato die Heilsgnade. Und mit dem Sakramentsgedanken ist der weitere Hintergrund des Ganzen eben die Festhaltung des Supranaturalismus, einer Scheidung zwischen Natur und Übernatur, wobei aber — dies ist höchst wichtig — die Übernatur eben auch naturartig vorgestellt wird. Im religiösen Supranaturalismus steckt immer ein Stück religiöser Naturalismus, und der Priester ist der Arzt der Seele, die Religion Medizin der Unsterblichkeit. Es ist für evangelische Ärzte vom allgemein wissenschaftlichen wie vom evangelisch-religiösen Standpunkt gleich unmöglich, sich einer solchen rechtlich entscheidenden Autorität zu unterwerfen und sich dadurch die Verantwortung für ihr ärztliches Handeln beschränken zu lassen; und es ist für die evangelische Kirche ihrem Wesen nach ausgeschlossen, eine derartige Autorität in Anspruch zu nehmen. Wie sonst, so kann auch hier auf evangelischem Boden die Verbindung nur in der freien Übereinstimmung gewonnen werden. Praktisch können von diesen grundsätzlich verschiedenen Ausgangspunkten her natürlich evangelische und katholische Christen auf dem in Rede stehenden Gebiet wie auch sonst weithin auf dem der Moral zusammentreffen und gemeinsam kämpfen, aber das hebt die grundsätzliche Verschiedenheit nicht auf. Das allgemeine Priestertum, als dessen Träger sich auch der evangelische Arzt empfinden muß, muß und kann allein sein Wirken regulieren. Er kann nicht erstens Arzt und zweitens Christ, sondern er kann nur als Arzt Christ sein, wenn er es wirklich ist und nicht neben seiner ärztlichen Qualität als einen zufälligen Annex auch die christliche haben soll.

6. Evangelische Gedanken

Es fragt sich, ob gewisse leitende medizinische Ideen in ihrer eigenen Konsequenz mit den christlich-religiösen zusammentreffen und sich als eine andere Formung eben dieser letzteren erweisen; es fragt sich, ob sich zeigen läßt, daß der rechte Arzt, der bessere Arzt ceteris paribus der fromme, der christliche Arzt ist. Ich kann mir nun in dieser Hinsicht nichts davon versprechen, obwohl das nicht nur von nichtmedizinischer Seite, sondern auch von medizinischer — von idealistisch gesinnten und sich dazu auch bekennenden Ärzten — immer wieder geschieht, wenn man die bekannten Lücken und Rätsel der spezifisch naturwissenschaftlichen Auffassung, der kausal-mechanischen benützt, um darin den Idealismus und den religiös-sittlichen Glauben anzusiedeln, ihn gewissermaßen in die Ritzen und Brüche der Naturwissenschaft einzusprengen. Ich halte z. B. den Vitalismus Drieschs und seiner Schule und die Erneuerung des aristotelisch-scholastischen Entelechiegedankens in ihr und ebenso in gewissen katholisch-philosophischen Richtungen, ich halte den Gedanken von Psychoiden, von Lebenskräften und dergleichen zwar für eine begrüßenswerte Reaktion gegen den geistverlassenen Materialismus, aber selbst für eine aus einer gebrochenen Wissenschaft und einer dürftigen Religion bedenklich zusammengeflickte Halbschlächtigkeit. Wenn irgendein Vor-

gang etwa in der Embryologie mechanisch nicht zu erklären ist, so beweist das nie gegen die Methode der mechanischen Erklärung, sondern immer nur gegen ihre Durchführung. Man hat dann eine bessere zu suchen oder abzuwarten, aber darf nicht eine andersartige Erklärung einschwärzen. Denn kein Gedanke kann getragen werden von den Schwächen eines anderen, sondern immer nur von seiner eigenen Kraft. Die kausal-mechanische Betrachtung verliert ihren Wert, wenn sie nicht durchgeführt wird. Die Synthese kann meines Erachtens nicht so gleichsam selbst mechanisch gewonnen werden, wie es im Vitalismus und ähnlich gerichteten Versuchen geschieht. Ich würde sie etwa so zu konstruieren versuchen und will es noch einmal an einem Beispiel aus der für diese Dinge ja naheliegenden Psychiatrie darlegen. In der neueren Psychiatrie spielt der Ausdruck „Autismus" eine große Rolle. Sein Gebrauch ist zwar nicht ganz eindeutig, aber man kann sagen, er bezeichne das Wesen einer geistigen Haltung, die als Unfähigkeit erscheint, das Selbst eines Menschen in die richtige Beziehung zur übrigen Welt zu setzen, und die Grundform bestimmter Geisteskrankheiten und der ihnen verwandten leichteren Störungen des sogenannten normalen Seelenlebens ist. Der autistisch Veranlagte oder Erkrankte macht sein Selbst zum Zentrum der Dinge, sei es, daß er in einer Welt von subjektivem Wahn lebt, sei es, daß er sein Subjekt nicht in der wirklichen Welt aufgehen zu lassen vermag. Da nun das Selbst offenbar nicht das Zentrum unseres Lebens, sondern ein Organ desselben ist, muß es zu mehr oder weniger schweren, das eigene Leben und eventuell die Gesellschaft mehr oder weniger störenden Verwechslungen, Verwirrungen, Verhaltungen kommen, deren Wirkung dann der mehr oder weniger fortschreitende Zerfall der Persönlichkeit ist. Das schöne Wort Autismus ist nun offenbar nur gewählt, um das Wesen einer Sache zu bezeichnen, ohne diese Bezeichnung zugleich mit einem Werturteil zu akzentuieren. Sonst hätte man ruhig Egoismus sagen können; denn es handelt sich um nichts Anderes. Es hat kürzlich ein Psychiater neuerer Richtung, Strohmayer, gesagt: „Die Flucht in die Krankheit (im Zusammenhang handelt es sich um die Hysterisierung) ist das von der Not erzeugte Kompromiß in dem Dilemma zwischen Triebbefriedigung und ethisch-moralischer Triebhemmung" (CW 1923, 680). Wenn das von rein ärztlichem Standpunkt gesagt werden kann, so wüßte ich nicht, wodurch sich die medizinische und die religiöse Betrachtung noch unterscheidet, außer, daß jene eben die Erscheinung beschreibt und diese sie deutet und wertet. Man kann das eben angeführte Wort, ohne an dem Tatbestand das Geringste zu verändern, nur eben an Stelle der abstrakt-wissenschaftlichen, wertfreien Bestimmungen die religiösen und wertbetonten Konkretionen setzend, variieren: „Die Flucht in die Krankheit ist das aus dem Schuldbewußtsein erzeugte Kompromiß in dem Dilemma zwischen Mensch und Gott." Der Arzt als solcher verhält sich eben nicht wertend und deutend, sondern einerseits rein feststellend, anderseits helfend. Er unterscheidet Gesunde und Kranke, d. h., da eine theoretisch scharf Grenze zwischen beiden Begriffen gar nicht zu ziehen ist, solche, die seiner Hilfe nicht bedürfen, und solche, die sie brauchen. Von dieser groben, aber praktisch genügenden Unterscheidung abgesehen, weiß der Arzt, daß jeder Mensch nur relativ gesund und relativ krank ist. Gesund ist ein idealer Normbegriff, dessen Inhalt die Vorstellung von einem völlig ungehemmten, sowohl in keiner Zeit wie in keiner Funktion gehemmten Leben ist, und krank ist der Inbegriff aller periodischen oder partikulären, aller zeit- oder bezirksweisen Störungen. Nun wird man als gesund nicht nur einen Menschen bezeichnen können, der in seinem subjektiven Lebensempfinden und seiner individuellen Lebensbetätigung ungehemmt bzw. relativ ungehemmt ist, sondern wird zum Begriff des Gesunden auch rechnen müssen, daß dieses Leben einem objektiven Begriff von Lebensreichtum und Lebenskraft entspreche oder nahekomme, und wird demgemäß als krank nicht nur einen Menschen zu bezeichnen haben, der subjektiv unter irgendwelchen Lebenshemmungen, Lebensausfällen leidet, sondern auch einen solchen, der ein verkümmertes Leben führt, ohne darunter zu leiden. Die modernen Ärzte behandeln ja nicht nur den über irgendeinen Mangel klagenden, sondern auch den seinen Mangel nicht empfindenden Menschen; ja, sie halten es für ihr Recht, selbst gegen den Willen eines Menschen diesem zu einem gesünderen Leben zu helfen, etwa auf dem Gebiet der Wohnungshygiene, des Seuchenschutzes u. A. m. Von hier aus müssen sie auf die Frage geführt werden, ob nicht zur Vollkommenheit eines gesunden Lebens auch Religion, auch der Friede mit Gott, um es religiös auszudrücken, gehört, und ob das Fehlen der Religion nicht ebensogut einen Defekt darstellt wie irgendein anderer psycho-physischer Ausfall, ob nicht eine Reihe von medizinisch in Erscheinung tretenden Gesundheitsstörungen durch diesen Ausfall kausiert werden. Es ist merkwürdig, daß Ärzte häufig die Religion als sogenannte Ersatzbildung oder Sublimierung zu erklären und, wenn sie dem betreffenden Menschen einen guten Dienst tut, auch zu werten wissen, daß sie weiter den religiösen Wahnerkrankungen steigende Aufmerksamkeit schenken, aber nicht auf den Gedanken kommen, einmal vom religiösen Menschen als dem normalen und gesunden auszugehen und zu untersuchen, ob nicht manche Psychose eine Ersatzbildung für unbefriedigte Religiosität ebensogut sein könnte wie für unbefriedigte Sexualität. Wenn man heute leichtere und schwerere Psychosen auf Überreizungen oder Unbefriedigtheiten des Ehr-, Geltungs- oder Rechtstriebes zurückführt, wäre es da nicht folgerecht und billig, auch den religiösen Trieb nicht nur als reaktiv, sondern auch als aktiv aufzufassen? Wenn wir vorhin hörten, daß wir nicht zwischen Gesundheit und Schizophrenie, sondern zwischen der gesunden und kranken Ausprägung einer schizoiden Veranlagung zu unterscheiden haben, so wäre es doch folgerichtig, auch die Religion nicht als solche pathologisch zu nehmen, sondern zwischen gesunder und kranker Religion zu unterscheiden. An der Vokabel Gott sollten sich diejenigen nicht stoßen, die die Vokabel Natur und in steigendem Maße die Vokabeln Seele und Persönlichkeit unbedenklich brauchen; sie mögen sie ja ebenso wie diese medizinisch determinieren. Ich wüßte nicht, welche grundsätzlichen Bedenken tatsächlicher oder methodischer Art dem entgegengesetzt werden könnten, und würde dankbar sein, wenn solche von medizinischer Seite geäußert würden; denn an diesem Punkt, der einmal rückhaltlos aufgedeckt werden muß, liegt die Spannung zwischen Medizinern und Theologen begründet, und aus der Verdrängung dieses Komplexes müssen reaktive Störungen folgen. Ich kann als Theologe, als Religionswissenschaftler, nur sagen, daß sich meines Erachtens im religiösen Einzel- und im religionsgeschichtlichen Leben die gesunden und kranken Formen der Religion gerade so unterscheiden, daß letztere autistisch, egozentrisch sind, d. h. daß bei letzteren der Mensch die Religion auf sich bezieht anstatt auf die Gottheit. Ich würde nach meinen religionspsychologischen und religionsgeschichtlichen Einsichten normal (und eventuell genial) religiöse Menschen von zwei religiös kranken Typen unterscheiden: den defektiven und den pervertierten. Das will und kann ich jetzt nicht ausführen und möchte nur Eines noch sagen: Ist nicht die Psychose unserer Zeit — ich will mich von allen theologischen Übertreibungen fernhalten und nicht behaupten: ganz, auch nicht einmal: wesentlich, aber ist sie vielleicht auch mit — eine reaktive Erkrankung auf religiöse Atrophie? Als wir Protestanten seinerzeit den Katholizismus zerbrachen, sind wir den eigentlichen Ersatz dafür schuldig geblieben.

Sie werden mir vielleicht entgegnen: Meinetwegen, du magst irgendwie recht haben, aber eine solche religiöse

E. W. Mayer kennt, wird Zug um Zug aus eigenem Erleben dazu tun können, so daß sich das Bild rundet und zu sprechen beginnt. ...

1

E. W. Mayer ist am 9. September 1854 zu Lyon als Sohn des dortigen evangelischen Pfarrers geboren. Von Vater- wie Mutterseite her trägt er schwäbisches Blut in den Adern. Aber seine Jugend verlebte er mitten in der französischen Kultur, in einer Stadt, wo sich französisches Leben, angeweht von der Heiterkeit des Südens, einen eigenartigen und reizvollen Ausdruck geschaffen hat. Die französische Sprache war seine Umgangssprache, er hat nur in französischen Schulsälen gesessen und nie einen deutschen Aufsatz geschrieben. Obwohl ihm als bachelier-ès lettres und bachelier-ès sciences verlockende Aussichten in Frankreich winkten, ging er aus Wahl seines Herzens, angezogen besonders von der deutschen Literatur, im Jahre 1872 nach Berlin, um Theologie und Philologie zu studieren. Er machte das theologische und das Oberlehrerexamen und wirkte dann eine Zeitlang als Lehrer am Friedrich Wilhelms-Gymnasium (Berlin), bis er auf Grund einer Programmschrift, die in der Tat ein Programm bedeutete, einen Ruf an die theologische Fakultät zu Straßburg erhielt, der er zuerst als a. o., dann als o. Professor angehörte. Hier im deutschen Grenzland, für das er, der zwei Kulturen umfaßte, wie kein Anderer vorbestimmt war, hat er im besten Mannesalter lang und segensreich, verehrt von einer stets wachsenden Schülerschaft, in weitverzweigter Tätigkeit gewirkt. Daß sein Ansehen über den engeren Kreis der Fachgenossen hinausging, beweist u. a. seine Zugehörigkeit zur philosophischen Prüfungskommission. Gegen Ende des Weltkriegs wurde er in die verhängnisvollen geschichtlichen Ereignisse hineingezogen, die über das Elsaß hinwegbrandeten. Er ist der letzte Vollrektor der Kaiser Wilhelm-Universität gewesen. Als Prorektor stand er, der Kenner der französischen Sprache und Psyche, auf Drängen der Kollegenschaft in schwierigen Verhandlungen mit den französischen Behörden. Es ist ihm gelungen, mildernd auf die Verfügungen über den Abzug der Professoren einzuwirken, wofür ihm dauernder Dank gebührt. Er selbst, dem das Bleiben nahe gelegt wurde, erklärte, das Los der Deutschen teilen zu wollen. In Stuttgart, wo er zunächst sein Quartier nahm, ereilten ihn zwei Berufungen. Die Berliner theologische Fakultät bot ihm eine Verwendung nach eigenem Ermessen an, die Gießener wünschte ihn als Vertreter des schwer erkrankten Professors Eck. E. W. Mayer sprang dort ein, wo es ihm am nötigsten zu sein schien, und ist nun seit Kriegsende in Gießen tätig, das ihm zwar nicht den großen Rahmen bieten kann wie die Hauptstadt des Elsaß, das ihm aber sein Wirken durch um so treuere Anhänglichkeit vergilt.

2

Versuchen wir, vom Äußeren ins Innere dringend, der geistigen Wesensart E. W. Mayers gerecht zu werden, so fällt zunächst eine besonders charakteristische Eigenschaft ins Auge. E. W. Mayer ist einer der nicht gerade häufigen deutschen Gelehrten, die mit der Anteilnahme am Stoff einen ausgesprochenen Sinn für die Form verbinden. Für ihn ist der Ausdruck nicht zufällig, sondern wesentlich. Sein Geist ruht nicht, bis er das genau entsprechende sprachliche Gewand für den gedanklichen Inhalt gefunden hat, wobei er äußerste Klarheit und Einfachheit anstrebt. Simplex sigillum veri — das ist geradezu ein Wahlspruch E. W. Mayers. Dieser Trieb zur Gestaltung, dieses Wertlegen auf sprachliche Architektur ist sicherlich ein französisches Erbteil. Und so bietet E. W. Mayer das seltene Schauspiel dar, daß sich tiefschürfende Schwabenart und kristallene französische Helligkeit wundersam vermählen, daß Gründlichkeit und Eleganz, Geist und Esprit ein glückliches Bündnis eingehen — ein verheißungsvolles Symbol für alle, die von einer übernationalen Kultur träumen. Diese glückliche formale Begabung, die nicht künstlich erlernt, sondern nur ererbt oder in früher Jugend aus der ringsum wehenden Geistesluft eingesogen werden kann, entfaltet sich wohl am unmittelbarsten im heiteren gesellschaftlichen Verkehr, wo es auf geistreiches Plaudern, scharfe Formulierung, pointenreiches Gedankenspiel ankommt; sie ist zu kraftvoller Höhe gesteigert bei dem Redner, der noch immer seinen Hörerkreis gepackt hat; sie bekommt eine tiefe ethische Bedeutung bei dem Lehrer, der auch das schwerste Problem, wenn es durch das Prisma seines Geistes gegangen ist, klar und farbenprächtig auseinanderlegt; sie wird zur freundlichen Wohltat bei dem Examinator, der schon manchem Kandidaten nur durch die geschickt arbeitende Maschinerie der Fragestellung glücklich ans Ziel verholfen hat. Es soll ein ästhetischer Genuß sein, bei E. W. Mayer Examen zu machen. ... Aber auch seine Aufsätze und Bücher tragen das Gepräge eines überlegen schaffenden Geistes, so daß ihre Lektüre zum Genuß wird. Ich brauche zum Zeugnis nur an die Besprechung zu erinnern, die E. Foerster der „Ethik" gewidmet hat und die folgendermaßen beginnt: „Der Verfasser hat etwas vor den allermeisten Theologen voraus, was ihm gerade Nichttheologen besonders danken werden, einen glänzenden Stil und eine ganz außergewöhnliche Fähigkeit, auch schwerste Probleme faßbar darzustellen und allgemein verständlich zu lösen. Das Buch liest sich seitenlang genußreich. ..."

3

Das wissenschaftliche Werk E. W. Mayers, wie es bis jetzt vorliegt, ist außerordentlich reich, aber auch zerstreut. In zahlreichen Artikeln und Einzelabhandlungen, in Vorträgen und Reden hat er seine Ansichten dargelegt. Manche dieser Arbeiten hat eine gewisse Sensation gemacht und über die gewöhnliche Bedeutung solcher kürzerer Abhandlungen hinaus gewirkt; nicht nur auf Fachkreise, auch auf Religionsphilosophen, Ethiker, Rechtsgelehrte. So die schon oben erwähnte Programmschrift über „die christliche Moral und das (staatliche) Recht" (Berlin 1893). Aber auch von manchem Vortrag ist ein Anstoß ausgegangen: die Tagung des Kongresses für Innere Mission in Braunschweig stand unter dem Eindruck von E. W. Mayers Rede, und die Einrichtung der apologetischen Kurse in Berlin waren ihre unmittelbare Frucht. In der RGG stehen zahlreiche Artikel von E. W. Mayers Hand; wir nennen nur: „Das Wesen der Religion", „Erkenntnistheorie" usf. Die Theologische Rundschau besitzt zahlreiche Proben seiner rastlosen Feder. Auch an der „Christlichen Welt" hat er sich als reger Mitarbeiter, besonders über Fragen der schönen Literatur, beteiligt. Aber in diesen kleineren Arbeiten, in denen sein Geist unermüdlich beschäftigt war, gab sich E. W. Mayer nicht aus. Langsam reiften in ihm größere, zusammenfassende Werke, in denen sich der Ertrag langer Denkperioden niederschlug, in denen sich das Urteil einer ganzen theologischen Epoche maßvoll und besonnen aussprach. Hier kommt selbstverständlich vor allem die „Ethik" in Betracht, ein kompendiöses Buch. das weit mehr, als ein bloßer „Abriß" zu sein — wie die Sammlung sagt, in der es steht — tiefe prinzipielle Einsichten gibt, neue Bahnen weist und eine ungeheuere Fülle konkreter Fragen von einer festen Grundanschauung aus meisterlich bändigt. Als weitere Gabe haben wir eine bereits angekündigte Religionsphilosophie und -psychologie zu erwarten, in der E. W. Mayer vielleicht seine reifsten theologischen Erkenntnisse darbieten wird. ...

4

Theologisch kommt E. W. Mayer von Kant, Schleiermacher und Ritschl her. Mit Kant, der ihm persönlich zur Befreiung aus dem Materialismus der siebziger Jahre verhalf, ist er der Ansicht, daß Religion nicht in theoretischem Wissen besteht. Mit Schleiermacher stimmt er darin

überein, daß die Religion im emotionalen Leben, im Unmittelbaren wurzelt, ohne jedoch den Anspruch auf den objektiven Charakter ihrer Vorstellungen aufzugeben. Ritschl verdankt er die Einsicht, daß die Religion nicht in Vorstellung und Gefühl quiesziert, sondern eine Kraft für das sittlich-geistige Leben ist. Gehört E. W. Mayer somit der Ritschlschen Schule an, so geht er doch in wesentlichen Stücken über die Enge der gewöhnlichen Schultradition hinaus. So betont er etwa, daß die Religion auch außerhalb des christlichen Offenbarungsbereiches auf Grund objektiver Motive entsteht, die letzten Endes von außen her an den Menschen herantreten. Damit gelingt ihm der Durchbruch in die volle Weite der Religionsgeschichte. Weit entfernt bloß bei den primitiven Religionen Aufschluß zu suchen, wendet er sich allen Gestaltungen des religiösen Lebens, gerade auch den höchstentwickelten zu, die ihm das Wesen der Religion besonders formkräftig zu offenbaren scheinen. Dies mögen einige kurze Hinweise auf seine theologischen Grundansichten sein, wie er sie in den Fächern der Dogmatik, Ethik, Apologetik, Religionsphilosophie des Nähern ausgeführt hat.

Den neueren Richtungen in der Theologie steht E. W. Mayer fremder gegenüber. Er beschränkt sich wohl mit Absicht und bewußter Zurückhaltung auf die endgültige Durcharbeitung der Fragen, die ihm in seiner Jugend und auf der Höhe des Lebens nahegetreten sind. Wie es Forscher gibt, die immer nach neuem Stoff ausgreifen, um das Feuer ihres Geistes lebendig zu erhalten, die sich im Kampf mit immer neuer Problematik die geistige Elastizität straffen, so gibt es andere, die im Beharren auf dem Errungenen ihre Bestimmung sehen. Zu diesen letzteren gehört wohl E. W. Mayer. Er hat eine deutlich sichtbare Grenze vor sich gezogen. Ist diese Grenze eine Schranke? Wir wissen es nicht. Jedenfalls sehen wir darin eine Notwendigkeit seiner geistigen Konstitution.

5

Das Bild des Professors haben wir damit einigermaßen umschrieben. Aber den Menschen ...? Und doch kennt nur der E. W. Mayer recht, der ihm als Menschen nahetreten durfte. Doch wie sollen wir es anfangen, hier mit kurzem Wort einen Eindruck seiner liebenswürdigen Persönlichkeit zu vermitteln? Wir wollen einen Anderen reden lassen. Vor kurzem hat Arthur Bonus in der „Christlichen Welt" (Nr. 9/10) einen kleinen aber vielsagenden Artikel über E. W. Mayer veröffentlicht. Er erzählt von ihm als Lehrer. Er bekennt, daß er deshalb nicht zu einem verwerfenden Urteil über den Religionsunterricht kommen könne, weil er E. W. Mayer zum Lehrer gehabt habe, vor dessen Geist sich die Klasse beugte, dem sich auch die Schwierigsten innerlich gefangen gaben. Und in Dryanders Lebenserinnerungen steht ein ganz ähnliches Urteil (S. 148). Fürwahr gewichtige Zeugnisse, die wie klingendes Gold in die Wagschale fallen und menschlich mehr bedeuten als eine noch so anerkennende Rezension. Wer so das Herz der Jugend zu fassen weiß, der muß im innersten Kerne echt sein und etwas von jener geistigen Vollmacht besitzen, die nicht dem Irdischen entstammt. Und geht es uns Erwachsenen anders als jenen Berliner Jungen? „Hier war ein Mensch voll Leben und Liebe ohne Sentimentalität unter uns getreten", schreibt Bonus in seinem Bericht. Darin liegt wohl das Geheimnis von E. W. Mayers herzgewinnender Art. „Ein Mensch voll Leben und Liebe. ..." Lebendig ist unser E. W. Mayer. ... Leben quillt aus seiner Rede, seinem Auge, aus allen Gesten seiner sprudelnden Persönlichkeit. Und wer fühlte nicht das stille Leuchten jenes nie verglimmenden Herdfeuers, das in seinem Innern brennt ... das Leuchten der Güte? Möge er so noch lange unter uns weilen. Möge er in fröhlicher Schaffenskraft und jugendlicher Frische rüstig weiter schreiten ins nächste Jahrzehnt!

Gießen Heinrich Adolph

An heiligen Stätten

Reisebriefe aus dem Fernen Osten 8

Kyoto, den 22. April 1924

Japan ist in den letzten zehn Jahren sehr aufgeblüht. Zwar fehlt es nicht an Armut und Not. In den „Shüns" von Kobe, in denen der bekannte Arbeiterführer und christliche Prediger Kagawa, sich ganz den Verkommensten hingebend, gelebt hat, wovon er in seinem Buch „Axress the deagh-hin" erschütternd erzählt, gibt es verfallene, verschmutzte und lichtlose Hütten genug. Hier gibt es Gäßchen, nur 1½ Meter breit, in die kein Sonnenstrahl fällt, viele Kinder, die augenkrank sind und oft nur noch ein Auge haben, Frauen, die alle sonstige peinliche japanische Ordnung vermissen lassen und halbnackt draußen ihre Lumpen waschen. Trödelläden, wie sie nur in den Quartieren der vom Schicksal Entrechteten zu finden sind. Sogar ein von einer alten Christin geleiteter städtischer Kinderhort sieht unsauber aus und zeigt Löcher und Gelump in den Matten, Papierwänden und Geräten, sowie Schmutz auf dem Hof. Auch das Haus, in den die Gemeinde Kagawas sich sammelt und in dem er solange gelebt hat, und in dem eine junge Bibelfrau uns empfängt, zeigt den ärmlichen, dürftigen Zug dieses freudlosen Viertels von Tausenden von Menschen, die um das erbärmlichste Leben schwer zu ringen haben. Schlimm mag auch die Lage der Bauern-Pächter sein, die hart gedrückt sind und Fisch und Fleisch als Nahrung nicht viel zu sehen bekommen. Man sieht auch in Kyoto vor den punkvollen Torbauten der goldstrotzenden Tempel viele elende Bettler liegen, Männer, Frauen und Kinder, darunter auch hier in Japan Aussätzige mit gräßlich verstümmelten Gliedern. Das Alles ist da, und doch gilt es: Japan ist ein blühendes Land geworden gegen früher. Jenes Elend ist nur die Schattenseite vielen hellen Lichtes. Der Wohlstand kann sich wohl noch nicht mit dem westlicher Länder messen, aber gegen früher ist Japan ein aufsteigendes Land geworden, in dem ein gewisses Behagen Platz zu greifen beginnt trotz der „teuren Zeit", über die man auch hier genug klagt.

Kein Wunder, daß die japanischen Priester in Shinto und Buddhismus mit Stolz darauf hinweisen: Japans Gedeihen ist der sichtbare Segen der alten Götter. Und so bekennt denn auch das dankbare Volk sich freudig und ehrfurchtsvoll zu diesen heiligen Mächten, die so gnädig über ihm gewaltet haben. Die Japaner sind ein Volk mit tiefem und reichem Gemütsleben, sie sind auch ein ausgesprochen frommes Volk. Das zeigt nicht nur die schier unerschöpfliche Menge der großen Tempel und zahllosen kleinen Heiligtümer bis hin zu den Hausaltären und Ahnen-Verehrungen in jeder Familie und den vielen, vielen winzigen Schreinen an und vor und zwischen den Häusern auch der belebtesten Großstadt-Straßen, die alle nur durch freiwillige Stiftungen erbaut sind und unterhalten werden. Das beweist noch viel durchschlagender die Fülle der Menschen, die täglich an diesen heiligen Stätten Opfer darbringen und beten. Die alten Religionen Japans sind nicht tot, in ihnen pulsiert regstes Leben. Uns täuscht ja diese so blühende Außenseite des religiösen Volksverhaltens nicht; aber man kann es verstehen, wenn oberflächlich urteilende Europäer überwältigt werden von der Kraft, die diesen Religionen scheinbar innewohnt, und von der Schönheit, die sich an ihren heiligen Stätten entfaltet.

Die Stadt Kyoto liegt sehr schön in einem langen, breiten Tal, an den Längsseiten eingeschlossen von hohen, grünen Bergen. Bergränder und Stadt gehen unmerklich ineinander über. Und da liegt, stundenlang kann man da wandern, ein Hauptheiligtum im Grünen am andern. Eine Hauptstraße Kyotos führt am Rande der Stadt hin. Von der Straßenbahn aus geht man direkt den Hang empor durch ein großes Steintor mit doppeltem Querbalken, ein Torii, und ist gleich mitten drin im lebhaftesten Treiben, das sich im Tempelpark des sehr belebten Gion-

Shinto-Tempels entfaltet. Buden an Buden verkaufen alle möglichen Sachen, Lampions und Messer, Orangen und Eier, Papierspielsachen und Ansichtskarten, Limonade und Porzellanschalen und noch vielerlei. Ein Strom von Menschen geht dort still, fröhlich und doch andächtig zum Tempel empor. Bald tut sich hinter einem zweiten Tor ein kleiner Hof auf. In der Mitte ist eine Bühne für religiöse Aufführungen, links das Hauptheiligtum. Man sieht hinten nichts als einen Spiegel, sonst nur goldige Vorhänge und einen geschlossenen Schrein. Der reine Shinto kennt ja keine Götterbilder, der Laie erfährt nie, was in den Schreinen ist. Darin liegen Fetische, Götterträger, ein Stein oder ein altes Kleid oder ein Stück Holz oder was es sei. Alle Vorübergehenden bleiben hier stehen, die Männer nehmen die Hüte ab. Man läutet an den breiten Bändern und Seilen die runden Schellen, die klappernden Klang haben, wirft ein Geldstück vor den Altar, betet kurz und ernst und geht dann weiter. Manche stehen auch lange tief in Andacht versunken da. Hinter der Halle steht links ein lebensgroßes, heiliges Bronze-Götterpferd und rechts ein Schrein des Fruchtbarkeitsgottes Inari mit vielen roten Torii mit schwarzen Füßen. Hier wird der Fuchs als Dämon, als heiliges Tier des Gottes von Vielen gleich noch mit versorgt und auch verehrt. Man weiß ja eben nie, wieviele gute oder böse Mächte das Leben beherrschen, schaden können oder nützen.

Die ganze Macht und Beliebtheit dieser Naturreligion, die so wenig fordert, aber das ganze Volksleben religiös umhüllt, lernt man jedoch erst kennen, wenn man ein großes Fest erlebt, ein Matsuri, mit heiligem Umzug, in feierlicher Prozession in den langen Straßen der Stadt. Wir hatten das Glück, am Karfreitag Nachmittag einen solchen Festzug zweimal in Kobe zu sehen, beim Ikuda-Mazuri des größten Shinto-Tempels in dieser Stadt. Der „Gott", auch ein solch im Schrein verborgener Fetisch, hatte vor Wochen das Orakel gegeben, sein Jahresfest solle diesmal drei Tage dauern, er wolle dann einen Tag in einem andern Tempel verweilen und dann in sein eigenes Heiligtum zurückkehren. Diese Feste sind große Volksfeste, die ganze Bürgerschaft ist daran beteiligt. Die Kosten des Umzugs, der lange Stunden durch die Hauptstraßen der Stadt hindurchgeht, werden von der Bürgerschaft getragen, so daß wohl oder übel auch die Missionare indirekt dazu zahlen müssen. Es war ein prunkvolles Bild. Mensch an Mensch bildeten Groß und Klein Spalier. In den Hauptstraßen waren Absperrungsleinen gezogen und viele Polizisten und in Pfadfinder-Kostüme gekleidete Knaben und Jünglinge der Jugendwehren sorgten für die Ordnung.

Nun kam der Zug, voran große bunte Fahnen. Musik aus klagenden Klängen bestehend, von Flöten und von dumpfen Trommeln begleitet, führte den Zug an, die Musiker in altertümlichen, helmartigen Mützen und langen bunten Seidenkleidern; Kinder, Knaben und Mädchen, leichenhaft geschminkt und gepudert, auch in Gewänder der Vorzeit gekleidet, folgen in langer Reihe in Rikschas, Samurai in klingender Rüstung mit zwei Schwertern und Priester sitzen stolz zu Pferde. Dann kommen in buntem Bilderwechsel wieder geputzte Kinder, junge Mädchen, in Weiß und Rot wie Tempeltänzerinnen gekleidet, Männer, welche riesige Bogen und Pfeile, Kästen und Geräte tragen, eine Abordnung der Reservisten-Vereine der Stadt in Uniform mit vielen japanischen Kriegsfahnen. Alle Straßen sind vertreten durch große Papierlaternen. Der Oberpriester, stumm, purpurrot gekleidet, in einer Sänfte knieend, thront über dem Zuge, von acht Männern getragen. Das Auffallendste aber ist der Löwentanz und der Gott.

Vier Löwenmasken, die Leiber grünlich gelb aus Stoff, mächtige blutrote Rachen mit langer Mähne, gierig auf und zuklappend, werden von je zwei weißgekleideten Jünglingen geschickt in sprunghaften Tänzen vorgeführt. Von Zeit zu Zeit macht der unendlich lange Zug Halt, dann tanzen die Masken wild herum zum Getön uralter, primitiver Bambusflöten. Wie rasend springen sie hin und her, gegeneinander und gegen unsichtbare Feinde, bis sie erschöpft sind. Dann geht der Zug weiter.

Ganz am Schluß kommt die geschlossene schwere Holzsänfte, auf einer ungefügen Bahre ruhend. Dreißig junge Männer, weiß gekleidet, schleppen schwer an dem Ungetüm. Priester halten vor und hinter der Bahre schreiend rote Stricke in den Händen, die zum obersten Rand der Sänfte führen. Vor der Sänfte schreitet ein Priester. Er schlägt zwei Hölzchen an einander, nach rückwärts gewandt, dann hebt es an. Die Träger, wohl stark im Sakerausch, beginnen zu tänzeln. Dazu stoßen sie, atemlos fast, aus der Brust unartikulierte Laute: „Nä, Na, Nä, Na", so tönt es dauernd in monotonem Einklang. Dies stoßweise Schreien wirkt faszinierend. Sie tänzeln schneller, zuerst auf der Stelle, schon drängen sie zwanzig Schritte vorwärts, sogleich aber geht es fast wieder ebenso weit zurück. So kommen sie nur langsam voran. Aber wie ein Rausch ergreift es auch die Zuschauer, man merkt es bei Allen an der gespannten Teilnahme, die lautlos jeden Vorgang begleitet: das ist ein geistiges Band, das Alle eint, da sind Kräfte wirksam aus der Ursphäre der Natur. Aber daß das eine sehr hochstehende Religiosität wäre, die da so dramatisch und packend vorgeführt sich entfaltet, das kann Niemand behaupten.

Da ists doch eine ganz andere Höhenlage, wenn man vom Gion-Tempel aufwärts wandert durch den in Kirschblütenpracht stehenden Maruyama-Park zu der großen Gruppe wundervoller Buddhatempel, die, im Waldrand der Berge eingebettet, wie mit dem Grün der Baumrinde verwachsen sind, Ruheplätze des Friedens im Schutz der Waldesruhe. Der Nichi-Otani-Tempel, der Kiomizu, der Kigashi-Otani, der Chienin, der Kuradani und der Shingado, das ist wie eine große langgestreckte, heilige Stadt. Tempel an Tempel mit Pagoden, Brunnen, hochgereckten, geschweiften Dächern, Nebenhallen, prunkvollen Torbauten, blühenden Parkanlagen und den großen Friedhöfen, die mit ihren grauen, enggedrängten Steinen am allerwenigsten andächtig und feierlich aussehen.

Dumpf dröhnt die riesige Glocke des Daibutsi-Tempels jenseits der Straße zu uns herüber in einzelnen schweren Tönen, von Pilgern für fünf Sen mit den dicken Balken angestoßen. Um uns wallfahrtet eine nach Tausenden zählende Menge. Lautlos bewegen sich die Massen. Von weit her kommen sie zur Anbetung und zur Kirschblütenzeit jetzt nach Kyoto.

Wunderbar stimmungsvoll sind die großen Anbetungshallen der Hauptgebäude. Den breiten Hauptraum der Rückwand nimmt ein goldstrotzender Altar ein, goldne Säulen tragen das schwere Dach. Goldig glänzen die Leuchter, die Holzschnitzereien, die Wandgemälde. Davor knien anbetend die vielen, vielen Pilger auf den Strohmatten, vom Altargebiet durch eine niedrige Schranke getrennt. Ganz verhallt hört man hier und da leises Gebetsgemurmel, die Rosenkränze drehen sich zwischen den Händen, die flach aneinander gelegt sind, der einzige ständige Laut ist ein leises Klirren. Unaufhörlich werfen die Beter kleine und große Geldstücke in den Altarraum als Opfer für Bitte und Dank. Aus einer Sühnhalle klingen Glockenschläge in heller Höhe. Dann setzt monotones Murmeln ein, da lesen Priester in bunten Gewändern eine Messe für einen Toten. Die Angehörigen knien innerhalb der Altarschranken hinter den Priestern.

Aber nicht nur fromme Andacht sieht man hier. Mitten zwischen den Betenden spielen Kinder herum. Eine Familie hält gar im Tempelraum, wenn auch nahe der Tür, ihr Picknick ab. In einer Ecke kann man Amulette kaufen, auch Messen bestellen bei Altären besonderer Nothelfer in den inneren und hinteren Räumen. Wir bekommen auf die Frage: „Ist das ehrfurchtsvolle Sehen möglich?" eine Eintrittskarte für alle Tempelräume und sehen viele

japanische Zimmer mit schön bemalten Wänden. Kirschblüten, Fichten, Drachen, Ahorne, Bambus, Sonnenszenen und andere Motive zieren dort die Flächen von der Decke bis zum Fußboden, lange Gänge führen zu Nebenhallen mit zahlreichen Schreinen; jeder einzelne Tempel besteht ja aus vielen, großen Gebäuden, die durch überdeckte Gänge verbunden sind.

Untereinander sind diese Tempel sehr verschieden. Hier steht nur eine goldene Amidastatue auf dem Altar, da stehen in den Höfen noch viele sitzende, große Amidafiguren, manche mit Kinderlätzchen um den Hals als Dank für gewährte Hilfe, dort sind im Übergang zum Shintospiegel auch der Binzuru, der viel angefaßte Heilgott, Glücksgötter, auch der Feuergott Fude, vom Flammenkreuz umhüllt, Jissu, der Gott der Mütter, Wanderer und Kinder, mit Stab und Kugel, und schließlich auch die Gottheit der Barmherzigkeit Kwannen mit dem Kind auf dem Arm, die eine Gottheit mit einem Schnurrbart ist und doch meist als Frau Anbetung genießt, von den Frauen sehr verehrt.

Aber mögen auch die Tempel verschieden sein je nach der Lehrart, die ihre Kirchen vertreten, alle sind voller Menschen. Sie spülen den Mund mit dem Wasser der heiligen Brunnen, sie stehen unter den Quellen, die in hohem Sturz in Wasserbecken fallen, wollen durch diese Leistung der Götter Gunst erwerben und lassen sich so symbolisch reinigen von allem Bann und Übel, sie liegen mit der Stirn auf dem Boden, tief gebeugt, in Andacht versunken: so geht es jeden Tag. Jeden Tag Tausende von Andächtigen, das ist lebendige, blühende Religion. Man wallfahrtet nicht mühselig von weit, weit her, drängt sich nicht in den überfüllten Zügen, bringt nicht so große Gaben als Opfer, daß die ganzen Alleen entlang Tausende von Holztafeln nötig sind, um auch nur die reichlichen, größten Spenden zu quittieren, beugt nicht so demütig immer wieder in ernster Andacht das Haupt bis in den Staub, wenn nicht die Seelen mit ganzer Inbrunst die Wege zum Heiligen und Göttlichen suchen, die ihnen in ihren ererbten Religionen seit langer Alterszeit vertraut und heilig sind.

Auch die gebildeten Japaner hängen im Großen noch fest an ihren alten Religionen. Erst gestern ging ein feiner nichtchristlicher Freund von uns mit seiner jungen Gattin zu dem Tempel zum Beten, in dem die Frauen um Kindersegen flehen. Ihre dreijährige Ehe ist bisher kinderlos, und da der Ehemann der einzige Sohn seines Vaters ist, so ist die ganze, heilige Familien-Ordnung, ist die Pflege der Toten, ist das Erbe bedroht, wenn die junge Frau keine Kinder bekommt. O, mit wie tiefer Inbrunst rufen und opfern diese armen jungen Frauen! Denn wenn sie ohne Kinder bleiben, dann droht die Verstoßung oder die Nebenfrau wird ins Haus genommen. Und hat diese dann Kinder, hat sie auch das Regiment.

Ein altes Ehepaar ist eben nach Nakano gereist zu einem Heiltempel gegen Krankheiten. Die Frau möchte gern Linderung haben für ihren schweren Rheumatismus, der sie plagt. Ein reicher Kaufmann hat einer buddhistischen Kirche jüngst 300 000 Yen (600 000 Goldmark) geschenkt zur Errichtung eines neuen Tempeltores.

Noch immer glaubt das Volk an seines Kaisers Göttlichkeit. Selbst die Bilder des Kronprinzenpaares, die überall verkauft werden, sind über die Gesichter hin mit weißen Papierstreifen verhüllt, weil man sie nicht durch solche öffentliche Schaustellung entwürdigen will.

Haben schon *diese* Religionen und Kirchen hier solchen großen Anhang, so wird man es verstehen, daß erst recht einen weitreichenden Einfluß die Form des Buddhismus ausübt, die nach unserm protestantischen Urteil fraglos die wertvollste Form der Religiosität auf dem Boden des Buddhismus darbietet, das ist die Schinschu-Kirche. Man kann nicht gut eine religiöse Organisation, die in Japan fünf Millionen Anhänger zählt, mit dem deutschen Wort „Sekte" benennen. Das gibt ein schiefes und falsches Bild. Sie hat Tausende von Tempeln mit 5000 Priestern. Allein ihre eine Sonderform, die Nigashi-Hongwanji (Westliche Kirche des Gelübdes [Amidas]) hat an einem Tempel in Kyoto 300 Priester. Dieser Tempel bildet ein ganzes Häuserviertel. Die beiden großen Haupthallen sind von ungeheurer Ausdehnung. Daß diese Tempel nicht im Walde liegen, löst sie auch äußerlich aus dem Naturboden heraus und stellt sie rein auf das Geistige. Das ist der „protestantische" Buddhismus, der *grundsätzlich* nicht zwischen Geistlichen und Laien unterscheidet, dessen Priester verheiratet sind und Fleisch essen und der keine Nonnenschaft besitzt.

Die Schin-Schu steht geistig am höchsten, ist am modernsten und weitherzigsten, hat im Volk den stärksten Anhang und pflegt manche Beziehungen zur christlichen Mission. Wenige Europäer wissen, daß in Europa, auch in Deutschland stets einige Priester der Schin-Schu studieren. Einer von ihnen, Professor Kiba, der selbst Oberpriester eines Tempels in seiner Heimat ist, hat mir hier in freundlichster Weise unter Aufopferung vieler Zeit Fühlung verschafft mit vielen Einrichtungen und Vertretern seiner Religion, speziell seiner Kirche, der Higashi-Hongwanji. So konnte ich die modern gebaute, jetzt 300 Studenten ausbildende Otani-Daigaku kennen lernen, eine staatlich anerkannte Universität mit buddhistisch-theologischer und philosophischer Fakultät, deren tadellos ausgestattete Hörsäle und großartige Bibliothek mit reichhaltiger deutscher Abteilung den besten Eindruck machte. Sehr herzlich hat man mich eingeladen, Ende Mai vor den Studenten zu sprechen über die heutige religiöse Lage in Deutschland und die Beziehungen der Weltreligionen zueinander. Die meisten Studenten sind die ältesten Söhne der Oberpriester der Schin-Tempel; die sind durch Geburt die erblichen Nachfolger ihrer Väter, können aber durch Tüchtigkeit aufsteigen. So ist Professor Kiba Priester und zugleich Dozent hier an der Universität. So wird hier eine Elite von Oberpriestern ausgebildet, während die Masse der anderen Priester auf Schulen niederer Art Unterricht erhält, der geistig etwa mit der Gymnasialbildung abschließt. Auch eine Europäerin trafen wir hier, die Buddhistin ist. Sie ist in Deutschland erzogen, hatte aber englische Eltern und ist an einen Japaner, Dozenten dieser Hochschule vermählt.

Durch diese Freundschaft mit Professor Kiba ward ich eingeladen, einer feierlichen Morgenmesse beizuwohnen in den beiden Haupthallen des Nigashi-Hongwanji-Tempels, des größten Heiligtums in Kyoto. Es war früh um 6½ Uhr, als ich am Tempeltor ankam. Da waren schon mehrere Hundert Andächtige im weiten Tempelhof, und viele neue Gläubige kamen dauernd hinzu. In dunkles Dämmern war die kolossale Halle gehüllt, die mit flacher Decke gebaut auf 36 schweren Holzsäulen ruht. Ich durfte in den Raum hinein zwischen dem Heiligsten und dem Volk und lag dort mit einigen Priestern, die im schwarzen Priesterkleid waren und weißverbrämte dunkle Stolas umgehängt hatten, auf den Strohmatten auf den Knien, gerade vor dem in feinster Kunst aus schwarzem Lack und Gold aufgebauten Hochaltar, der bis zur Decke reicht.

Die große Tempelhalle ist dicht gefüllt mit Menschen, die dort Kopf an Kopf gedrängt, in Andacht beten. Zu uns in den Altarraum fliegen dauernd Geldstücke hinein. Ein Diener kehrt leise das Geld mit einem Handfeger zusammen und trägt es von Zeit zu Zeit auf einer Schaufel fort.

Ich suche mich beim Warten vor der Messe in diese Welt hineinzufühlen, um sie besser zu verstehen. Vom milden Licht der ewigen Lampe matt erhellt steht im Hochaltar in einer Nische das vergoldete Standbild Amidas, die vermenschlichte Darstellung einer Idee, denn Amida

war keine historische Persönlichkeit, sondern ist das ewige Buddhaprinzip, dessen eine Verkörperung der indische Buddha Gautama war. Amida stellt das unendliche Erbarmen Buddhas dar, das so groß war, daß er auf die eigene Nirvana-Vollendung verzichtete, solange auch nur ein einziger Mensch des wahren Heils entbehre. ... Das wahre Heil besteht in reiner Gnade, die errettet ohne alles Tun der Menschen. Und nur durch Glauben an Amida findet jeder, auch der größte Sünder, die Erlösung. So nennen sie ihn Vater und Erretter, den freundlichen Helfer, der nie Persönlichkeit war, weder Mensch noch Gott ist und doch eine überirdische Wirklichkeit in sich birgt, die Idee der Errettung durch die Gnade eines letzten, höchsten Göttlichen.

Verstehen kann man das nur im Erkennen, nicht im Fühlen. Uns Christen gipfelt eben die Religiosität im innigsten, wenn auch ehrfurchtvollsten „Du und Ich" zwischen Gott und Mensch, im Gebet. Hier ist kein Beten möglich, mit einem unpersönlichen Prinzip kann man keine Zwiesprache halten, ihm nicht das Herz ausschütten, ihm doch auch eigentlich nicht danken. Man kann sich nur mehr vor der Idee der huldvollen Weltordnung, die unbewußt zum Heile alles Seins hinzielt, als kleiner Mensch tief beugen in dankbarer Versenkung in die Güte des Alls, an der teilzunehmen Gnade ist und Seligkeit.

So sei, sagt Dr. Kiba, wirklich auch das rechte Verständnis ihrer Lehre. Und wenn das „Namu Smida Butsu" in tausendfacher Wiederholung aus all der Beter Herz und Mund erklingt, so ists kein Bitten, nicht einmal ein Beten, sondern nur ein dankbares Sichausströmen der Seele, die Erlösung fand für alle Ewigkeit.

Aber die schlichten Männer und Frauen, die hier hinter uns knien, manche so sorgenvoll vergrämt, viele grau am Rande des Grabes, und die zumal, die vor der Messe gegen besondere Bezahlung zu unserm Altarplatz hineindürfen, dort die kostbare kurze Zeit inbrünstig sich hinwerfen, dem Heiligtum hier ein Stück näher, und in Ehrfurcht auf dem Antlitz liegen, ob sie nicht doch in dem Amida den persönlichen Gott erblicken und zu ihm alle Qual und Sorge ihrer Seelen im Bittgebet emporsenden? Es ist fast nicht vorzustellen, daß diese einfachen Leute vom Lande die Unterscheidung machen zwischen der Idee selbst und der symbolischen Darstellung einer Idee durch eine Persönlichkeitsfigur. Wird ihnen doch gesagt, Amida habe ein Gelübde getan, und diesem Gelübde sollen sie gläubig vertrauen als dem einzigen, dem wahren Grunde ihrer Seligkeit. Wie kann eine Idee ein Gelübde tun? Wie eine Idee um Anderer willen verzichten auf die eigene Seligkeit? Da ist eine Zwiespältigkeit zwischen esoterischer Religionsphilosophie und exoterischer Volksreligion, eine Unklarheit, die uns unverträglich scheint mit dem Wahrheitscharakter der Religion. Für gebildete Priester zumal liegt da eine Schwierigkeit. Zu unserer Mission kam solch ein Wahrheitsuchender, ein Priester der Schin-Schu und wurde Christ, weil er diese innere Unklarheit, die er als Unwahrheit empfand, nicht länger ertragen konnte. Aber die ganze Welt Ostasiens, soweit sie noch ihr altes Wesen hat, ist geradezu gekennzeichnet durch viele solcher Unklarheiten und Unstimmigkeiten, die für Menschen unserer Zeit, sowohl Japaner als erst recht Europäer schwer zu tragen sind. Ob wir freilich nicht auch Unstimmigkeiten und Unklarheiten haben, vielleicht nur anderer Art? Die Wahrheitsfrage steht allerdings bei uns viel mehr im Vordergrunde. Das wird von vielen Ostasiaten als einer unserer geistigen Vorzüge offen anerkannt.

Da erklang eine Glocke. Acht Priester in schlichtem Schwarz mit weißbesetzter schwarzer Stola knien rechts und links vom Hochaltar, und nun beginnen sie, einzeln und gemeinsam, chinesische Sutren in schnellem Tempo unverständlich für die Menge, herzusagen. Es geschieht in fast monotonem Gleichklang, aber mit schönen Stimmen, mehr wie ein ratterndes Geräusch als wie ein Sprechen. Wieder Glockenklänge, Pausen, leises Murmeln des „Namu Amida Butsu", wieder das Rezitieren und nach zehn Minuten ist diese Messe zu Ende.

Nun eilen Alle auf dem überdachten Verbindungsgange zur größten, zur Schinranhalle, die an unsere großen Kirchenschiffe erinnert, nur daß auch sie eine flache Decke hat und an der Breitseite den Altar, ganz ähnlich dem im Amida-Tempel. Doch ist der Schrein noch geschlossen. Hier kniet außer den acht Priestern, die wieder seitwärts, rechts und links unter dem Hochaltar ihre Stellung einnehmen, so daß sie sich ansehen, dem Schrein gegenüber dicht vor uns ein neunter Priester und gibt mit Glockenschlägen dem Verlauf der Feier die Ordnung. Die Schinran-Messe dauerte erheblich länger: „Aus großem Erbarmen erleuchtet unser ewiger Vater die dunkle Nacht der Unwissenheit, in dem er sich selbst offenbart in diesem Land der Freude (dem Paradies) als der Buddha des unendlichen Lichtes, welches mit seinem unendlichen Glanz alle Welten erhellt." Das ist der Text, der wieder und wieder rezitiert wird. Dazwischen klingt das dauernde Gemurmel „Namu Amida Butsu". Dann folgt der feierliche Augenblick, in dem der Altarschrein sich auftut. Wie Shinran, dieser Lehre Stifter, als er lebte, jeden Morgen seine Jünger um sich sammelte, so grüßt er jetzt noch jeden Morgen durch sein goldnes Standbild, das ihn in kniender Stellung zeigt im Mittelpunkt des goldglänzenden Hochaltars, seine Gläubigen. Als der Oberpriester, mit orangefarbener Stola angetan, die Türe feierlich öffnet, da beugt sich die betende Menge, beugen sich betend auch alle Priester mit der Stirn bis auf die Matten, und wieder geht das Murmeln durch den Raum „Namu Amida Butsu". Dann wird noch ein Brief des achten Patriarchen der Kirche, Rompio, in japanischer Sprache vorgelesen. Und mit feierlichem Betonen der letzten Worte des Briefes durch den Priester und lautem, wie ein freudiges bejahendes Gelübde klingendem letzten „Namu Amida Butsu" ist auch diese Messe zu Ende.

Zu Ende ist aber noch nicht unser Schauen und der freundlichen Priester liebenswürdige Gastlichkeit. Dem Tempelbezirke gegenüber liegt an einer breiten Seitenstraße ein Grundstück mit drei großen japanischen zweistöckigen Häusern, das sind die Gebäude des buddhistischen Frauenvereins der Schin-Schu.

Es sind schöne Räume in diesen Häusern. Zuerst gibts Tee und guten Kuchen im Empfangsraum, dann werden uns die Säle gezeigt, die Teeküche und auch das Zimmer für die Ausführung der Tee-Zeremonie. In diesen Häusern werden Predigten und Vorträge für Frauen und junge Mädchen gehalten, aber auch für Blinde. Der Verein gibt auch eine Monatsschrift für Blinde, „Buddhas Auge", heraus. Der Hauptzweck des Vereins ist Pflege von Wohltätigkeit und sein Stolz eine Fortbildungsschule für junge Mädchen, die von 80 Schülerinnen besucht wird. Sie lernen hier Nähen, Hauswirtschaft, Tee-Zeremonie, Blumenstecken, Schönschreiben, Rechnen, Klassisches, Japanisch und vor allem haben sie auch Religions-Unterricht. Die Nigashi-Hongwanji-Kirche hat in ganz Japan 290 Ortsgruppen solcher Frauenvereine mit insgesamt 250 000 Mitgliedern. Der Kyoto-Verein zählt 2000 Frauen und junge Mädchen und alle buddhistischen Kirchen haben heute solche Vereine durchs ganze Land.

Diese Einrichtungen hat der japanische Buddhismus dem Christentum nachgebildet. Im Jahre 1895 ist der erste Frauen-Verein gegründet, 1897 das erste Vereinshaus hier erbaut. Jetzt blüht die Arbeit durchs ganze Land und wirkt viel Gutes. Zu diesen neuen Anstalten, die eine Wirkung der christlichen Mission darstellen, gehören auch die buddhistischen Sonntagsschulen. In dem einen Vereinshaus ist eine große Halle wie ein Tempel, der Platz hat wohl für 300 Kinder; eine Predigthalle für Erwachsene ist in einem andern Hause, jenseits des Tempels an der großen Hauptstraße. Hier in der Kinderhalle ist ein schöner

Amidaschrein, steht ein Harmonium, liegen Gesangbücher auf den Plätzen, hängen an der Wand Bilder, die das Leben Buddha Gautamas darstellen.

Ein junger Priester, der wie alle, die wir hier getroffen haben, einen feinen durchaus gebildeten Eindruck macht, kniet vor den Kindern gegenüber dem Schrein, aus dem Amida herniederblickt. Eine Lehrerin der Frauenschule spielt einige Akkorde auf dem Harmonium und Alle verbeugen sich vor dem Amida in Ehrfurcht. 32 Knaben und 28 Mädchen sind gekommen und singen mit dem Priester zuerst eine Litanei. Dann gibt es eine richtige Liturgie mit Gebet und frischem Wechselgesang zwischen Priester und Kindern. Da bittet der Priester mich zu den Kindern zu reden. Das habe ich von Herzen gern getan. Ich habe den Kindern erzählt von den christlichen Kindergottesdiensten in Europa, und daß ich dazu hergekommen sei nach Japan, um dazu mitzuhelfen, daß alle Kinder auf der ganzen Welt die rechte Liebe kennen lernen, damit sie dann als große Leute auch daran arbeiten können, daß Liebe und Friede herrschen auf der Erde. Als ich ihnen dann zeige, wie wir zu Hause mit gefalteten, nicht mit flach aneinander gelegten Händen beten, machen es gleich mehrere Kinder nach. Mit lautem Beifallklatschen wurde ich begrüßt, so haben sie mir auch gedankt. Ein Lied, nach einer christlichen Melodie gut gesungen, das Amidas Gnade preist, schließt die in ihrem ganzen Verlauf sehr sympathische kurze Andacht. Eine Fahne voran, machen die Kinder im Anschluß an den Gottesdienst einen Spaziergang zum Museum.

Solche Begegnungen mit dem Buddhismus, und dies ist nicht die einzige, die ich erlebe, sind für die Mission und für die Religionswissenschaft ganz außerordentlich wertvoll. Denn nicht durch Bekämpfung, sondern nur durch freundlichen Verkehr von Herz zu Herz kann man Menschen gewinnen. Und wie wichtig ist es, gerade mit den besten Vertretern der fremden Religionen eine innere Fühlung zu gewinnen. Auch darf die Mission, will sie die guten Anhänger der fremden Religionen erreichen, keinesfalls in Wort und Schrift diesen fremden Religionen Unrecht tun. Man kann sie aber gar nicht ganz und tief verstehen, wenn man nur ihre alten literarischen Quellen kennt. Religion ist doch im letzten Grunde nicht Lehre sondern Leben, und dies Leben muß man sehen, wie es hier pulsiert. Dann erst versteht man, was diese Millionen Menschen mit solchem Eifer zu den Tempeln führt. Unsere Religionswissenschaft aber, wie sie bisher getrieben ward, bedarf fraglos der Ergänzung. Muß eine religiöse Erscheinung erst Jahrhunderte alt sein, ehe sie wissenschaftlich studiert werden darf oder kann? Dann bleibt die Religionswissenschaft eine rein antiquarische Arbeit. Innerhalb der Theologie hat sie jedenfalls noch eine andere Aufgabe für die Gegenwart und Zukunft, nämlich die, dem Christentum die Kenntnis der Wirklichkeit der fremden Religionen zu vermitteln, mit der sich heute das Christentum in Europa und hier auseinanderzusetzen hat. Diese Religionen aber sind heute ganz anders, als sie waren zur Zeit ihrer Stiftung. Darum ist es von so großem Wert, an all diesen heiligen Stätten intime Fühlung zu gewinnen mit der Seele dieses fremden religiösen Lebens, das hier so überaus wirksam ist.

Dabei kommt natürlich die Pflege und Förderung des religiösen Lebens nicht zu kurz, sondern durchaus zu ihrem Recht, das uns die allein wahre Vollendung und Erfüllung alles des Sehnens ist, das auch in den andern Religionen sich regt: das ist und bleibt unser evangelisches Christentum.

Am Mittwoch Abend in der Stillen Woche waren wir um 7 Uhr in unseres D. Schillers Haus zu einer ernsten Passionsfeier vereinigt mit unsern Christen. Viele können nur schwer regelmäßig kommen, aber es waren genug Männer und Frauen erschienen und auch einige Kinder. Pfarrer Suzuki hat die Versammlung mit Gebet eröffnet, D. Schiller hat eine Predigt gehalten. Alle haben die Passionsgeschichte gelesen, und nach Verlesung der Einsetzungsworte begingen wir miteinander das heilige Abendmahl. Brot wird von Pfarrer Suzuki herumgereicht und in kleinen Bechern sehr verdünnter Wein. Lautlose Stille gibt Raum für andächtige Einkehr, bis ein Dankgebet und ein Schlußlied die feine Feier endet. Dann bleiben wir noch, wie das hier Sitte ist, bei Tee und Kuchen beisammen. Professor Dr. Fujunami begrüßt mich im Namen der Gemeinde, ich danke im Namen unserer Mission für allen Eifer und für alle Treue, die wir an ihnen erlebt haben und bitte, sie möchten Alle mit uns weiter eifrig werben für Gottes Reich. Um 10 Uhr führt des Abends Müdigkeit Alle heim nach Hause.

Am Karfreitag früh um 7 Uhr fuhren wir nach Kobe, um mit den europäischen Christen deutscher Zunge, die D. Schiller seit 24 Jahren kirchlich versorgt, einen Gottesdienst zu begehen und heute zumal an des Herrn Tod zu gedenken. In der gemeinsamen Kirche aller Evangelischen, der Union-Church, waren mehr als 50 Erwachsene erschienen. Die meisten waren Reichsdeutsche, aber es waren auch sechs Schweizer gekommen, vier Russen, eine Engländerin und eine japanische Frau. Das war eine stattliche Gemeinde für die doch nur kleine Kolonie; es war mir eine innere Erhebung, in Form der Karfreitags-Predigt den Gruß hier auszurichten, den mir der Deutsche Evangelische Kirchenausschuß an alle Gemeinden in Ostasien aufgetragen hat. Vielleicht, daß doch die schwere Katastrophe erst der Heimat, dann in Tokio und Yokohama bei allen eine ernstere Stimmung geschaffen hat, die sie das höher schätzen und häufiger suchen lehrt, was ja nicht wir Prediger, nein, was Gott uns Allen in solchen Gottesdiensten geben will. Auch hier traten viele nachher mit heran zum Tisch des Herrn.

Und heute, am großen Kant-Gedächtnistag, der in ganz Japan, sogar von den politischen großen Zeitungen durch Vorträge in ihren Bürosälen festlich begangen wird, komme ich soeben zurück von der christlichen Universität hier, der Doshisha, die in vier Vorträgen heute den großen deutschen Denker gewürdigt hat. Die Universität hatte mich gebeten, im Rahmen dieser Feier auch einen Vortrag vor ihren Studenten zu halten. Nicht nur die 50 Theologen, sondern außer ihnen noch 200 Studenten anderer Fakultäten nebst zahlreichen Dozenten füllten den großen Hörsaal, und fast eineinhalb Stunden haben sie gespannt gelauscht auf das, was ich ihnen über Kants Bedeutung für unsere Theologie und unser religiös-sittliches Leben und über unsere heutigen religiösen Zustände zu sagen hatte. In sehr warmer Weise sprach der Dekan der Theologischen Fakultät, Professor Ashida, in deutscher Sprache mir den Dank der Hochschule aus und mit nicht endenwollendem Beifall der Zuhörer schloß die Gedenkstunde.

So stehe ich jetzt mitten drin im Strom des vielgestaltigen und reichen Geisteslebens dieses rührigen, so liebenswürdigen und zukunftsgewissen Volkes. Daß das Christentum hier vorankommt und daß seine Bedeutung für Japans Zukunft mehr und mehr erkannt wird, dafür sei nur ein Beweis ein kurzes Wort, das zum Osterfest die japanische Zeitung „Osaka Mainichi Shimbun" — im vollen Wortlaut seis hier mitgeteilt — also schrieb: „Am Ostertag vor langen Jahrhunderten erstand Er von den Toten, daß die Welt frei von Sünde werde. Durch all diese Jahrhunderte hindurch scheint die Sünde regiert zu haben, und die Welt scheint heute der Vollkommenheit nicht näher als 19 Jahrhunderte zuvor. Und doch, wenn man die Lage von damals und jetzt studiert, so allgemein die Sünde auch heute noch herrscht, ist eine gewaltige Besserung eingetreten, und wo Christus am wahrsten herrscht, da findet man am wenigsten Sünde." Johannes Witte

Eine Religionspsychologie auf psychoanalytischer Grundlage

Religionspsychologie. Von Lic. Dr. Otto Hofmann
1. Band: Die Lebendigkeit der Religionen. Heidelberg, L. Winter 1923

Die religionspsychologischen Untersuchungen der Theologen, der Religionshistoriker im eigentlichen Sinne und der Psychoanalytiker sind bisher unter mannigfachen Reibungen, aber im wesentlichen ohne starke gegenseitige Befruchtung, ja ohne eigentliche Auseinandersetzung nebeneinander hergegangen. Es zeugt von der Weitherzigkeit und Vorurteilslosigkeit Wobbermins, daß er einen jüngeren Fachgenossen, der eine gediegene theologische Schulung, ein weites Herz und ein scharfes, kritisches Auge mitbringt, auf das hier noch zu bewältigende Problem hingewiesen hat. Was uns Otto Hofmann (in Blankenloch, Baden) heute als ersten Band einer auf drei Teile berechneten „Religionspsychologie" vorlegt, macht dem Verfasser Ehre, der sich redlich bemüht hat, die Mißverständnisse „zwischen denen, die mit dem ganzen Herzen Theologen sein wollen und den Nur-Psychologen" auszugleichen. Ehre auch dem Verleger, der ein solches Werk unter seinen Schutz nahm, obwohl es als erster Versuch gewiß auch die Kritik beider Seiten herausfordern wird.

Der Verfasser beginnt sein (auf drei Bände berechnetes) Werk mit einer ernsthaften Auseinandersetzung mit den „religionspsychologischen" Arbeiten der Psychoanalytiker, ihrer Nachfolger und Mitläufer wie Blüher, W. Achelis und Anderer. Er zeigt, daß die ganz biologisch begründete und für den Mediziner praktisch wertvolle Lehre Freuds zwar gewisse Elementarvorgänge, die auch im Leben der höchst entwickelten Religionen nicht ausgeschaltet werden können, zum ersten Male in systematischer und durch keinerlei „Prüderie" behinderter Weise angepackt, sie aber auch einseitig und oft äußerlich und gewaltsam genug gedeutet hat und zu dem Kern des eigentlich „Religiösen" überhaupt nicht vorgedrungen ist. „Gewiß, auch in der sublimsten Tätigkeit des Menschen als Lebewesen schwingt das Triebhaft-Libidinöse mit, ja es ist das einzige Mittel, durch welches das Lebewesen die geistige Tätigkeit sich zu eigen machen kann. Das gilt auch für solche Fälle, ja da erst recht, wo der Wissenschaftler, der Künstler, der religiöse Mensch sich losgelöst von allem Körperlichen glaubt, wenn er meint, das rein Geistige zu haben. Aber sublimiert wird nicht das Triebleben oder die aus ihm entspringende Libido, sondern der Mensch in seiner Gesamtpersönlichkeit. Während nämlich die Qualität des Triebelebens gleichbleibt, nimmt der Einfluß des Höheren, Geistigen zu. Das und nichts Anderes ist die Sublimierung." Diese geistige Einstellung aber ist der Psychoanalyse unerreichbar, und es braucht nicht gesagt zu werden, daß der Ausdruck „Libido" hier im allerweitesten Sinne für das triebhafte Leben gebraucht wird, für jenes „allgemeine und unbestimmte Streben" nach Wohlbehagen, die Wollust im weitesten Sinne, die mit dem Menschen geboren wird und stirbt, die sich als Ich-Trieb oder als Objekt-Liebe offenbart; dort führt sie von dem brutalen Ich-Gefühl des Hungers bis zu den feinsten Körpergefühlen, vom Streben des Gelehrten nach geistiger Befriedigung bis zum Durchsetzen des eigenen Kopfes und wirklicher Verliebtheit in sich selbst (dem eigentlichen „Narzißmus"), hier reicht sie von der gemeinen Gier nach Besitz, den man kaufen kann, bis zu dem Weibe, dessen Seele wir liebend erobern müssen. Gegen diese Auswirkungen des „Eros" im weitesten Sinne regt sich das bewußte Ich auf, das Pneuma empört sich gegen die Psyche, gegen den „Eros" steht die „Agape" auf im Sinne der Selbstbeherrschung und des Verantwortungsgefühls gegen das Geliebte. Es ist nun ganz klar, daß im einzelnen religiösen Erlebnis und zumal bei den höchst entwickelten Religionen, unter denen Hofmann diejenigen des Neuen Testaments einer genaueren Prüfung unterzieht, immer „Niederes" und „Höheres" gleichzeitig zusammenwirken und eigentlich nicht auseinandergerissen werden können. Dennoch muß der Religionspsychologe aus heuristischen Gründen die „Elemente" gesondert betrachten, um dem religiösen Erlebnis in seiner Fülle und Komplikation, in seinen unerschöpften Tiefen und seiner Alles überragenden Höhe gleichermaßen gerecht zu werden. Hofmann will in den beiden folgenden Bänden seiner Arbeit die Erscheinungsformen der Religionen und das Spezifisch-Religiöse untersuchen. Der vorliegende Band aber ist in seinem Hauptteil einer breiten Darlegung dessen gewidmet, was er mit einem immerhin neugeprägten und darum bezeichnenden Ausdruck als die „Lebendigkeit der Religion" anspricht, weiterhin aber bedauerlicherweise doch immer wieder mit dem so leicht mißverständlichen Namen „Libido" belegt, um den Zusammenhang mit der psychoanalytischen Forschung zu wahren.

Die „Lebendigkeit", wie Hofmann sie faßt (oder das Energetische) umfaßt alle Teile des Menschentriebelebens, also nicht bloß das geschlechtliche Gebiet, das freilich eine überragende Rolle spielt und vielleicht auf alle diese Lebensvorgänge irgendwie abfärbt, sondern auch etwa den Hunger und das Ruhebedürfnis, und sie ist zugleich das Substrat der Geistestätigkeit. Ob hier nicht einander Widerstrebendes mit einem bequemen Namen zusammengefaßt ist, darüber sei nicht gerechtet. Jedenfalls ist sich ja Hofmann der polaren Spannung zwischen dem „bloß Triebhaften" und dem geistigen Streben bewußt. Für ihn aber ist es eben derselbe Energiestrom, der „Lust und Liebe" erzeugt, und der sich bald hierhin, bald dahin wendend, überall fruchtbringend und anfeuernd wirkt. Wir werden aber gerade auf dem religiösen Gebiete, wie E. Spranger in seinen „Lebensformen", zwischen den rein biologisch-subjektiven, den transsubjektiv-kollektivistischen und den normativen Lebensvorgängen reinlich zu scheiden haben. Über diese Dinge wird eine genauere Auseinandersetzung mit Hofmann freilich erst nach dem Erscheinen der weiteren Teile seines Werkes möglich sein. Dann wird man auch darüber sprechen können, inwiefern die abstrakt gefaßte „Lebendigkeit", die mit dem Freudschen Reflexapparat identisch oder sein direkter Abkömmling ist, in ihrer geradezu substantialistischen Verdinglichung zu halten ist. Zunächst faßt Hofmann diese Lebendigkeit im „Stadium der Differenzierung" auf und sucht sie allenthalben, wo das Neue Testament Religion darbietet, die eben Eigenbesitz werden soll, also die „Libido" irgendwie herausfordert, in ihrer Wirksamkeit nachzuweisen. Wir können an dieser Stelle unmöglich mit dem Verfasser seine kritische Analyse einzelner (im ganzen recht gut gewählter, gruppierter und gegeneinandergestellter) Belege, zumal aus den Synoptikern und aus den Paulinischen Briefen, durchgehen: wir können auch nicht alle die Fälle notieren, wo uns seine Interpretation, die oft genug feinfühlig und hingebend zart genannt werden darf, gewaltsam vorgeht und falsche Töne in den Text hineinzubringen scheint — kann sich doch keine derartige Untersuchung ganz von subjektiven Bewertungen freihalten — und was hälfe es, eine „Auffassung" gegen die andre zu stellen? Hofmann verfolgt in dem angegebenen Sinne die Kernbegriffe des „Glaubens", der „Hoffnung", der „Liebe" und des „Friedens" durch die neutestamentlichen Quellen. Es ist interessant, wie er, im Anschluß an H. Cremer, bei der „Pistis" die profane Grundbedeutung des Wortes hervorhebt und danach das Treu- und Glaubensverhältnis zwischen Subjekt und Objekt im „Glauben" betont; wir erinnern daran, daß die von deutschen Missionaren mit feinstem Takt gewählte, nur unserer Sprache eigene Übertragung des lateinischen consolatio durch „Trost" auf die entsprechende Sprachwurzel hinweist (vgl. Treue, trauen usw.). Auch der „Glaube" hat ja, wie der „Trost" in unserer Auffassung eine das Leiden überwindende Kraft; der Ruf zum Glauben bedeutet, wie ihn Hofmann analysiert, die Aufforderung zur Rückverwandlung der Angst in erneute Libido, wir können sagen in erneutes Lebensgefühl, in neue Lebenshoffnung. Sie regt sich z. B. in Faust nach der Rückkehr vom Osterspaziergange, als die Erlebnisse der Osternacht und die Berührung mit den Menschen auf ihn eingewirkt haben:

Vernunft fängt wieder an zu sprechen
Und Hoffnung wieder an zu glühn,
Man sehnt sich nach des Lebens Bächen,
Ach, nach des Lebens Quellen hin.

Daher auch die krankheit-überwindende Kraft des Glaubens, die bei Jesu Heilwundern betont wird, denn die Krankheit verwandelt einen großen Teil des unmittelbaren Lebensgefühls in sein Gegenteil, in Angst. Ähnlich sucht Paulus im Römerbrief durch die belebende Kraft des Glaubens die depressive Wirkung des Gesetzes und die von ihm gezüchtete, heuchlerische Scheinlebendigkeit zu überwinden. Die leben-zeugende Kraft des Glaubens aber sieht Hofmann, gewiß mit Recht, in der Forderung der „Werke" als Libido-Manifestation (wenn wir das gräßliche Wort denn doch anführen müssen), wie sie der Jakobusbrief aufstellt. Daß der Glaube einmal zur Ruhe in Gott, dann wieder zum rastlosen Schaffen führt, ist freilich ein Problem, das nicht einfach mit dem Hinweis auf „individuelle Veranlagung" abgetan werden kann (obwohl natürlich das Eine oder das Andere bei diesem und bei jenem vorwiegen wird), das aber wohl mit der Spannung alles Lebens gegeben ist: jedes normale intensive Glaubensleben wird sich bald dem Pol der Ruhe, bald dem der tätigen Offenbarung nähern.

Auch in dem christlichen Begriff der „Elpis", der Unsterblichkeitshoffnung begegnen einander ungeheure Gegensätze: sie führt in die Tiefe der Psyche, wie in die Höhe der Glaubenskraft, und beides hängt innig zusammen. Die nähere Untersuchung des Begriffs „Agape" gibt dann Gelegenheit zu kritischer Auseinandersetzung mit Blühers verworrener Theorie des Eros, die wieder an viel zu einseitig-sexueller Einstellung krankt; wo Blüher von den Trieben und vom Logos spricht, da ist für den Eros als Drittes eigentlich kein Platz mehr. Die „Liebe", die Paulus 1. Kor. 13 meint, ist nach Hofmann der „überschwängliche" Weg der Lebendigkeit überhaupt, jene Fähigkeit zum Erglühen, jener „Gang der Libido von und zu der Sexualität". Sie ist — wenn man so will — gleich dem „Glauben" und dem „Hoffen" ein Haben-Wollen, das aber nicht auf ein bestimmtes Ziel, sondern auf den Zustand selbst, auf das innerliche Ergriffenwerden gerichtet ist. Daher stellt Paulus die Charismata zurück hinter der Liebe, die nicht auf einzelne „Ziele", sondern auf den Menschen geht, in dem sie eben auch wieder Leben erwecken will. Eine Liebe ohne einen persönlichen „Gegenstand" außerhalb des Ich, eine Liebe, die „das Ihre suchte", ist ein Widerspruch in sich selbst: „Auch die

Liebe braucht zwei Pole, um überspringen, d. h. in Aktion treten zu können." Von da aus findet der 1. Johannesbrief den Übergang zu dem Gedanken der christlichen Gemeinschaft: der ekstatische Liebesrausch, die „blinde" Liebe, wird hier abgeleitet auf ein Gebiet, wo sie sich segensreich betätigen kann. Betont aber Paulus das „Habenwollen", so Johannes den „Besitz", weswegen Hofmann seinen Beriff der Liebe doch als eine Pseudo-Agape abtun möchte. Sehr schwierig und oft gewunden ist dann Hofmanns Erörterung der „Eirene", der „Ruhe in Gott". Immerhin kommen gewiß alle die Stufen, die sich Hofmann aus seiner Analyse des neutestamentlichen Friedensbegriffs ergeben, im religiösen Leben der Schrift und der heutigen Zeit vor. Einmal erscheint da Gott als der Ordner, der dem heillosen Auseinanderstoßen der verschiedenen Lebendigkeiten Einhalt gebietet, dann als der Gott des „Friedens", der auch in seiner Gemeinde den Zustand der Harmonie verlangt. Endlich aber tritt (etwa in Col. 3, 15) der Friede, wie ihn die Religion bietet, in die Lebendigkeit unmittelbar selbst ein und wird zum eigentlichen Lebensprinzip. Auf dieser dritten Stufe steht natürlich der Friedensbegriff Jesu selbst auf seiner höchsten Höhe. Seine „Libido" zog ihn nicht zur sinnlichen Seite des Menschen, sondern unmittelbar zu seinem religiösen Verhalten hin, mochte es sich nun negativ als absolute Hilflosigkeit oder positiv als das ungestörte Verhältnis zu Gott offenbaren. Jesu Libido kommt zum Ziele, wenn „das Negative in das Positive umgewandelt ist" — daher sein Verhältnis zu den „Sündern".

Bei der polaren Spannung zwischen dem Ich und dem Göttlichen in der Menschenbrust muß die Einstellung des ersteren Gliedes auf volle Lebendigkeit auch auf der andern Seite zu einer ähnlichen Auffassung führen. Ausdrücke wie „Gnade" und „Barmherzigkeit" verlegen die Libido im höchsten Sinne auch in die göttliche Sphäre. Der griechische Begriff der „Charis" verleiht dem „Majestätisch-Numinosen", wovon Hofmann (hier wie oft in Anlehnung an Ottos Terminologie) zu sprechen liebt, den Zauber der Anmut — man könnte hier wenigstens eine Ausstrahlung des „Fascinosum" im Sinne Ottos wahrnehmen. Freilich wird, wie Hofmann mit Recht unterstreicht, durch diese Anmut der Majestäts-Charakter des Göttlichen nicht berührt, aber er erhält eine besondere Färbung; er wird oszillierend. Anders gewendet können wir sagen, daß unser Bild von der Gottheit zwischen den beiden Polen des Unheimlich-Majestätischen und des liebevoll sich erbarmenden Gottes fluktuiert und so erst wahrhaft religiöses Leben zustande kommt; „alle Religion aber, die das Gnadenmotiv ausschließt, ist letzlich Pseudoreligion", wie Hofmann mit Hinblick auf die jüdische Gesetzesreligion sagt. Nur muß hinzugefügt werden, daß eben alle echte Religiosität im alten Israel (und es gab deren überschwänglich viel) das Gnadenmotiv eben sehr stark anschlug, wofür wir nur auf den Deuterojesaja und das Buch Jeremia hinzuweisen brauchen. Fein aber setzt Hofmann auseinander, wie der Gnadenbegriff einen ganz anders gearteten Inhalt bekommt als der unmittelbare Ausfluß der Liebe des Kindes zum „Vater"; muß er doch den Umweg machen über die Erkenntnis: „Der Mensch Nichts — Gott Alles." Einen Gott kann am Menschen wahrlich nichts „faszinieren"; seine Heiligkeit muß den Menschen in sich zurückscheuchen in Gottesferne; aber im entscheidenden Augenblick *neigt* sich (das liegt ja auch im Wortsinn des deutschen: „Gnade") Gott wieder zu ihm. Gott sucht die Menschen und schafft sich seine hingebenden Verehrer. Wir rühren damit an das Geheimnis der Gnadenwahl. Zwei Anschauungen stehen einander gegenüber. Nach der einen wird Gott zum vergrößerten Abbild eines Menschen, der sich seinen Neigungen hingibt, und zitternd fragen wir: An wem wird er Gefallen finden? Nach der andern schafft sich die Gottheit selbst ihr Objekt, muß nun aber die ganze Menschheit in ihre Liebe einschließen. Im Prädestinationsglauben sieht Hofmann die Synthese beider Gedankenreihen, die aus der ersteren die Anbetung, aus der zweiten den ganzen Ernst der Gottesvorstellung herübernimmt.

Den Schluß macht dann eine zusammenfassende und mannigfach erweiternde und vertiefende Betrachtung über die religiöse *Persönlichkeit Jesu* nach der Seite der unmittelbaren Lebendigkeit. Hofmann gebraucht wieder eine für Germanisten unerträgliche Wortbildung: „die Libidopersönlichkeit Jesu". Auch hier setzt sich Hofmann mit Blüher auseinander, insbesondere mit seiner Schrift „Die Aristie des Jesus von Nazareth", die sich aus der Enge des Psychoanalyse in eine phantastische Metaphysik rettet, weil auch sie das unmittelbar *gegebene* seelische Korrelat der „Libido" nicht sehen will. Aus dem reichen und in Einzelheiten immer wieder zur Kritik herausfordernden Inhalt des Kapitels sei nur Einiges angeführt. Der Verfasser bleibt sich der ungeheuren Schwierigkeit seiner Aufgabe bewußt: suchen doch auch die Synoptiker das Bild Jesu auf Goldgrund zu malen und so viel Menschliches als irgend möglich auszustreichen. Um so schwieriger ist es, im Überlieferten bei der Auswahl und Betonung der einzelnen Züge darauf zu schließen, daß es hier gerade die „Lebendigkeit" im Sinne Hofmanns war, worauf die Erzählung der Schrift ausging. Gewiß können wir einen Schriftsteller und seine Zeit ganz vorzüglich nach dem beurteilen, was sie als selbstverständlich hinnehmen und *nicht* eigens betonen, aber zwischen den Zeilen erraten lassen. Aber die Behandlung solcher Zeugnisse wird um so schwieriger, je stärker die zeitliche und räumliche Entfernung der Urkunde wächst und je mehr wir mit Fragen von so eigentümlicher Wertbetonung an sie herantreten, wie im vorliegenden Falle. Besonders wertvoll erscheint uns, im Hinblick auf absichtlich undeutlich gehaltene Winke Blühers, die kurze, aber feine Auseinandersetzung über „Jesus und die Frauen", wo der Meister vor Allem jeden hagebüchenen, hoch-religiös sich gebärdenden Rationalismus abweist und sich zur hingebenden Verehrung zart herniederläßt. Besonderer Nachprüfung von theologisch-weitherziger Seite bedürfen noch die Ausführungen über die Leidensgeschichte, vor allem über das Gethsemaneerlebnis mit seinen starken Schwankungen im Gegensatz zur Abendmahlsszene und weiterhin über den Kreuzestod Jesu. Merkwürdigerweise wird Hofmann, der sonst vorsichtig und mit feinem Verständnis für religiöse Werte sehr verschiedener Art vorgeht, einmal ausfallend, gerade am Schlußpunkt seines ersten Bandes: „In diesem Mann der Schmerzen, der von der Gewalt der Tatsachen psychisch erdrückt wird, sieht die christliche Gemeinde Gott! Das ist entweder vollendeter Wahnsinn oder — schon die Alternative kann hier nicht mehr gestellt, viel weniger entschieden werden." Warum so hitzig? Was heißt hier „*die* christliche Gemeinde?" Wie ist „Gott" zu verstehen? Das alles bedarf der Erörterung. Vor allem aber zieht auch Hofmann nur die depressiven Elemente der Schilderung von Jesu Kreuzestod aus den altertümlichsten Berichten heran und übersieht, wie mancher seiner Vorgänger, die eben in der polaren Spannung zwischen Niederdruck und heldischem Durchbruch sich offenbarende echte Lebendigkeit. Den verzagenden Rufen Jesu stehen doch die Triumphrufe des sich durchringenden Gottgeweihten gegenüber und die einen haben genau so viel psychologische Wahrheit für sich wie die anderen.

Hamburg *Robert Petsch*

Zur Methode der hypnotischen Selbstbesinnung

Im Jahre 1917 verstarb der westdeutsche Arzt Dr. *Kohnstamm*, der sich vor allem durch seine Arbeiten auf dem Gebiete seelischer Tiefenforschung bekannt gemacht hat. Seine grundlegenden Forschungen darüber, die auch für den Religionspsychologen von höchstem Interesse sein müssen, hat er im 23. Band (Ergänzungsheft 1) des Journals für Psychologie und Neurologie niedergelegt, während die kleine Schrift: „Medizinische und philosophische Ergebnisse aus der Methode der hypnotischen Selbstbesinnung" nur einen kleinen Auszug aus den genannten Darstellungen enthält. Kohnstamm versetzte mehrere Versuchspersonen in hypnotische Zustände und nötigte sie, über ihre Erfahrungen Auskunft zu geben. Die erste Schicht des Unterbewußtseins, die uns dabei entgegentritt, ist die erlebende, d. h. diejenige, die die Eindrücke der Außenwelt aufnimmt und an ein zweites, das „ordnende" Unterbewußtsein weitergibt. Dahinter liegt noch eine andere, die das „tiefste Unterbewußtsein" genannt wird. Sie verfügt über feststehende Erkenntnisse, z. B. solche aus dem Gebiete des Sittlichen, wobei es vorkommen kann, daß sie sogar in Widerspruch mit dem Oberbewußtsein gerät. Das tiefste Unterbewußtsein wird deshalb (S. 238) als ein solches bezeichnet, das der Versuchsperson gar nicht angehört, aber es hat dafür die Fähigkeit Urteile zu bilden, die allgemeine Gültigkeit haben. Es urteilt nicht von sich aus, sondern die Gesamtheit spricht aus ihm, wie es S. 238 heißt, also dasjenige, was in der seelischen Tiefenforschung von jeher als das Absolute, Universelle bezeichnet worden ist.

Es fiel schon den Alten auf, daß diese „innere Stimme" sich immer nur auf unangenehme Dinge oder sonstige Sachen bezieht, die der äußeren Hilfe bedürfen. Auch hier gibt die hypnotische Selbstbesinnung überraschende Aufklärung. „Daß dies so ist", äußert sich dieses Unterbewußtsein S. 260, „rührt von meinem Charakter her, der sich sagt: Das Angenehme, das sich im Unterbewußtsein birgt, zu dem habe ich kein Recht: warum soll mir alles glatt gehen? Ich darf nicht nur die gute und bequeme Seite dem Leben abgewinnen. Auch ich habe die Pflicht zu ringen." Das würde also auch erklären, warum beim Fernsehen in die Zukunft meistens nur ungünstige Ereignisse geschaut werden. Wir wissen, in welch engem Zusammenhang Moral und magische Fähigkeiten der Seele zueinander stehen. Günstige Ereignisse haben in diesem Sinne für den Seher nur geringe Bedeutung — er schaut desto mehr die ungünstigen, da sich ihm gerade in diesen der tiefere Sinn des Geschehens in dieser Welt offenbart.

Wir stehen, wenn wir diese Ergebnisse in einen größeren Zusammenhang einordnen wollen, auch hier vor einer entscheidenden Frage: Sind diese Feststellungen, die bisher nur an Einzelnen gemacht wurden, ausreichend genug, um sie auf den Menschen als solchen anwenden zu können? Wir wissen z. B., daß das Hellsehen nur selten auftritt und daß die Versuchspersonen Schrenck-Notzings, an denen dieser die Teleplastik studierte, ebenso nur vereinzelte Erscheinungen darstellen. Etwas anders scheint die Sache bei den magischen Fähigkeiten der Seele als solchen zu liegen, insofern diese zwar zunächst auch nur an Einzelnen fest-

gestellt wurden, aber durch ähnliche Vorgänge bei Sterbenden und solchen, die durch Ereignisse stark nervös erschüttert wurden, ergänzt werden. Trotzdem muß gerade in unserem Fall zunächst größte Zurückhaltung gewahrt werden, da gerade die Aussagen von Somnambulen, wie die Geschichte dieser Erscheinungen zeigt, vielfach subjektiv und von früheren Eindrücken und Vorstellungen, vielleicht auch von Telepathie abhängig sind. Immerhin liegen gerade über das sogenannte „tiefste Unterbewußtsein" eine ganze Reihe von Erfahrungen vor, die zu dem gleichen Ergebnis zu führen scheinen. Es handelt sich hier offenbar um eine Schicht, die zwischen dem Individuellen und dem Absoluten steht, d. h. bereits eine Erweiterung über jenes hinaus zu diesem darstellt. Das ist aber nichts Anderes als die große Erfahrung, die von jeher den Mystikern zuteil geworden ist. Sie kommt in der allumfassenden Sympathie zum Ausdruck, in die sie nach Überwindung der Sinneswelt eintreten und für die besonders Franz von Assisi so ergreifende Worte gefunden hat. Man vergleiche dazu Aussprüche von Meister Eckehart, dessen Erkenntnisse auf diesem Gebiete besonders wertvoll sind: „Der Geist muß hinausschreiten über die Dinge und die Dinglichkeit, über die Gestaltung und alle Gestaltigkeit, selbst über das Wesen in seiner Wesensgeartetheit: dann wird ihm aufgehen die volle Wirksamkeit der Seligkeit — die als Wesensbesitz nur zukommt der schaffenden Vernunft" (E. L. Schellenberg: Die deutsche Mystik S. 20). Also fast dieselben Worte, mit denen die Medien Kohnstamms diesen Zustand schildern, da auch die „Gesamtheit" für sie zunächst das Organ ist, das ihnen logische oder ethische Urteile vermittelt. Oder an einer anderen Stelle: „Es gibt eine Kraft in der Seele, die ist so abgeschieden und rein für sich selber und ist göttlicher Natur verwandt, und in der Kraft wird sie erkannt (Inselverlag Auswahl von A. Bernt S. 23) oder (S. 18): „Harre nur auf die Geburt Gottes in dir, so findest du alles Gut und allen Trost, alle Wonne, alles Wesen und alle Wahrheit."

Erwähnt mag noch werden, daß auch der indischen Philosophie bereits ein solches Prinzip als manas bekannt ist, das höhere menschliche Bewußtsein, dessen Licht den universellen Geist (atma), dessen Träger wiederum der buddhi ist, mit dem sterblichen Menschen verknüpft. Bei der bekannten Somnambule Kerners scheint dieses Prinzip mit dem „Lebenszirkel" bezeichnet zu sein, von dessen äußersten Rändern man in den „Sonnenkreis" hineinsehen kann. In der Philosophie Du Prels kehrt es als transzendentales Subjekt wieder, das zwischen dem Individuellen und dem Absoluten steht. Bemerkt sei, daß auch die neuerdings beliebte Erklärung des Hellsehens durch ein universelles Subjekt, das Absolute, mit den hier vermittelten Ergebnissen übereinstimmt, nur daß es verfehlt sein dürfte, solche Phänomene rein „psychisch" deuten zu wollen; es liegt viel näher, hierbei auch an eine Mitwirkung physikalischer, etwa Schwingungsvorgänge zu denken, auf die dann jener „Allsinn" eingestellt ist.

Kohnstamm hat selbst seine Ergebnisse als „erschütternd" bezeichnet, und man wird dieses Urteil mindestens insofern gelten lassen müssen, als auch hier ein wesentlicher Schritt zur Überwindung des alten Materialismus getan ist. Im Zusammenhang mit anderen Ergebnissen dieser Art wird auch die hypnotische Selbbesinnung geeignet sein, die Religionspsychologie auf ganz neue Grundlagen zu stellen, wie es schon W. James (Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit) und K. Österreich (Einführung in die Religionspsychologie) getan haben.

Wurzen Hans Hänig

An Karl Barth

Vgl. ℒW 29/30; 31/32

Sehr geehrter Herr Professor!

Es scheint mir richtiger, die Sache, die zwischen uns liegt, in direkter Rede zu einem Abschlusse zu bringen. —

Durch Ihre Ausführungen in Nr. 31/32 ist mir jetzt Eins klar geworden: daß ich in der Tat bei der Auswahl und Zusammenstellung meiner Zitate zu sorglos gewesen bin. Wie manche Bibelworte sich wie von selbst mit anderem, höherem Inhalt füllen können (z. B. Hiob 19, 25; Joh. 13, 7 u. a.), so auch Worte unsrer Dichter und Denker *). Ich gebe zu, daß darin eine Gefahr liegen kann. Die Gefahr, daß das Transszendente nicht deutlich vom Transszendentalen, d. h. Transszendentartigen unterschieden wird. Als ich die beiden Worte vom Reiche Gottes und vom „Universum im Innern" miteinander auf das Titelblatt meiner kleinen Schrift setzte, war das lediglich allgemein präludierend gemeint. Der Gedanke, sie identifizierend zu gebrauchen, also das Reich Gottes, das Jesus verkündigt, mit dem armseligen Innenleben des Menschen (wie Sie das Universum im Innern zu verstehen scheinen) gleichzusetzen, ist mir wirklich nicht von ferne gekommen. Ich sehe nun, daß der Schein in der Tat gegen mich ist. Aber auch nur der Schein. Und ein Fremder, völlig Unbeteiligter hätte wohl das Recht, sich lediglich auf diesen Schein zu stellen.

Aber wie ich aus Ihren Eingangsworten sehe, war ich Ihnen gar nicht fremd; wir sind sogar Glieder des gleichen Freundeskreises, und dann, meine ich, wäre wohl der Zweifel geboten gewesen, ob ich wirklich einer solchen Verkümmerung des Evangeliums Jesu fähig sei. Die Möglichkeit, aus meinen Zitaten einen solchen Verdacht zu schmieden, gebe ich zu. Aber nicht die Notwendigkeit. Wenn man einen Menschen kennt, entsteht die Pflicht, ihn nicht nach den Worten, sondern die Worte nach dem Menschen zu beurteilen. In dem gleichen Vortrage, der die harten Ausdrücke enthält, haben Sie das schöne Wort gesagt: „Grade bei unserer Oppositionsstellung können und müssen wir das viel mißbrauchte: Verdirb es nicht, es liegt ein Segen drin! ... die verstehende Geduld gegenüber ... den Menschen mitnehmen, besser sogar als die Andern ..." (S. 53.)

Deutlich sehe ich nun auch die Entstehung Ihrer schroffen Abweisung. Sie sagen ja selbst, daß Ihnen bei der bloßen Ankündigung meines kleinen Buches das Urteil von vornherein festgestanden habe. („Das hat nun gerade noch gefehlt!") So hat Ihnen beim Lesen vorweg jede Unbefangenheit gefehlt und „der schiefe Blick", wenn ich so sagen darf, hat Alles verdorben. Nun freuten Sie sich über jede formale Möglichkeit, Ihren Verdacht zu bestätigen. Und mit wachsendem Ingrimm sahen Sie die horrende Identifizierung von Gottesreich und armseliger menschlicher Innenwelt.

Damit war die Weiche gestellt, und nun mußte das Unheil kommen. Nun griffen Sie zu einer Waffe, die ich nur mit Bedauern in Ihren Händen sehen kann: daß Sie des Anderen ernsteste Versicherungen abtun mit dem Shakespeareschen „Worte, Worte, nichts als Worte!" Sie wissen, daß diese unbillige, aber billigste Waffe Jeder schwingen kann, und daß sie der Tod aller wirklichen Verständigung ist.

Überhaupt hätte ich gern den ganzen letzten Abschnitt Ihrer Antwort — nicht mir, sondern Ihnen erspart gesehen. Denn die dialektische Gewandtheit und Kunst, mit der Sie mir das ernstgemeinte Wort von der völligen Unbegreiflichkeit Gottes in sein Gegenteil umzudrehen versuchen, ist nicht beneidenswert und macht einen peinlichen Eindruck. Selbst das Wort, das das vielzermarterte Wort „Liebe" einmal ablösen sollte, das Wort von der „unendlichen Innigkeit" — nicht der endlichen Innigkeit eines Menschen, sondern der Unendlichkeit der Gottesgnade — selbst das erscheint Ihnen verdächtig. „Können wir — so sagen Sie — ‚mit unserm Innersten in das Innerste des Lebens' dringen, dann können wir jedenfalls nicht von Gottes Unbegreiflichkeit reden." Ich habe wirklich nicht gewußt, daß Beten und „in die Gnad' eindringen" ein Antasten der Unbegreiflichkeit Gottes sei. — Wohl aber kenne ich die religiöse Paradoxie: „Schaffet, daß ihr selig werdet ..., denn Gott ist es, der in euch wirket" (Phil. 2, 12 f.). Allein daß man so nicht immer reden kann, wissen Sie selber. Und daß Gott nicht in Raum und Zeit ist und daß daher alle menschlichen Richtungsworte („dahin, dorthin, nach außen, nach innen") nur kümmerliche Notbehelfe gegenüber dem Unfaßbaren sind, das wissen schon meine Konfirmanden. Wenn Sie aber solche Erwägungen gegen das Wort Innseits geltend machen, dann müssen wir auch aufhören von den „Tiefen" der Gottheit und der „Erhöhung" des Herrn zu reden und uns in Schweigen hüllen. Auch Sie, Herr Professor, werden Ihr „weder nach innen, noch nach außen" wohl disputandi causa, aber nicht in lebendiger Verkündigung durchführen können. Daß sogar in dem Gedanken der Erhabenheit und Jenseitigkeit Gottes der Erdenrest des Räumlichen noch liegt, daran brauche ich Sie nicht zu erinnern. Wir werden ihn hier nicht los. Dagegen will ich mich gern von Ihnen an die Notwendigkeit erinnern lassen, „in Sachen des christlichen Glaubens auch nur wieder buchstabieren zu lernen". Das hängt mit der Unendlichkeit unsres Glückes, der Gotteskindschaft, zusammen, der gegenüber sich ja auch Luther immer wieder als Abc-Schütze fühlte.

Aber erstaunt war ich über Ihren Satz: „Ich bestreite, ..., daß der Mensch, ‚innseits' wandernd, anders wohin gelangt, als eben ... zu sich selbst ... und immer wieder zu sich selbst". Das Zu-sich-selbst-kommen habe ich immer für eine unerläßliche Vorbedingung jeder ernsten Gotteserkenntnis gehalten. Und vor allem: welcher nachdenkende Mensch kann vor dem Rätsel seines Ich stehen bleiben, ohne von diesem geheimnisvollen Urdatum unsres Lebens aus Den zu ahnen, von dem dieses datum kommt, und der schon als der „Geber" der ganz Andere sein muß?

Eben darum, weil mir das immer feststand, ist es ein Irrtum, wenn Sie mich auf die mystische Seite stellen. Grade wegen der Verwischung der Jenseitsgrenze hat mich die Mystik von jeher abgestoßen, und aus ähnlichen Gründen habe ich mich — trotz allem — auch bei Schleiermacher nie recht heimisch gefühlt.

Doch zum Schlusse. Sie wollen jene Sätze in Ihrem Vortrage voll aufrecht erhalten. Also auch das Apage Satanas! Sie wissen, daß Jesus dies Wort gegen einen gottwidrigen Rat geschleudert hat. Mag das Schriftchen mit dem umstrittenen Titel noch so unzulänglich sein — gottwidrig war es doch wohl nicht. Denn es wollte aufrichtig allerlei Verwirrten den Weg

*) „Wo Offenbarungseindruck ist, — und wo wäre solcher Eindruck gar nicht? — da ist, und wenn er verhüllt wäre ..., auch der Hinweis auf den unbekannten Gott (Apg. 17, 22—23). Wo und wann hätten es nicht „etliche eurer Dichter" auch gesagt? (Apg. 17, 28)." K. Barth, Römerbrief. 3. Aufl. S. 70.

zu Gott bahnen helfen. Das echte Jenseitserlebnis verleiht kein Mensch, das hat Er sich selber vorbehalten. Und den Aufrichtigen läßt er es immer noch, auch auf recht unvollkommenen Wegen, gelingen. Wenn ich auch vielleicht in Ihren Augen diesem Gott nach dem Goetheworte „nur verworren diene", so ist es doch wohl derselbe lebendige Gott, vor dem auch Sie stehen. Dieser Gott ist das echte Jenseits, — auch wenn es für den Menschen Stufen der Jenseits-Erkenntnis gibt. Wer mir nachsagt, daß ich das echte Jenseits preisgebe und zum Innseits der religiösen Psychologie verflache, der rührt damit in aller Öffentlichkeit an meine christliche Theologenehre. Wäre es wahr, was Sie sagen, so hätte ich vielleicht noch ein Recht, zu sagen: Unser Vater!, aber nicht mehr mit der Gemeinde zu bitten: Unser Vater in dem Himmel! Ich will daher lieber annehmen, daß Sie — durch meine Zitate verführt — trotz Ihrer Versicherung die eigentliche Absicht meiner Schrift doch nicht erkannt haben. Denn sonst müßte ich Sie daran erinnern, daß man nicht falsch Zeugnis reden soll wider seinen Nächsten. Ich möchte darum in Anlehnung an den letzten Satz Ihrer Antwort sagen: ein wenig erschütterter sollte Ihr Gewissen sein im Gedanken an den schwersten Vorwurf, den man gegen einen Verkündiger der christlichen Hoffnung erheben kann.

„Es hat alles seine Zeit" — sagt der Prediger Salomo — „auch Streit und Frieden haben ihre Zeit." Dieser Brief wäre unvollständig, wenn ich Ihnen, der Ältere dem Jüngeren, nicht über alle vergänglichen Gräben hinweg doch auch herzlich danken wollte für so manches wahre Wort. Es muß ja sein, daß die Jüngeren Vieles anders sehen, als wir Älteren. Es ist wertvoll und notwendig, daß sie Gefahren sehen, wo wir, mit Anderem beschäftigt, keine sahen. Wo kämen wir hin, wenn es nicht so wäre! Ich habe Ihr hartes Urteil jahrelang gekannt; es hat mich nicht gehindert, auf Sie zu hören und für das Recht Ihrer Botschaft einzutreten, soweit ich konnte, — weil ich weiß, daß Sie und Ihre engeren Freunde einen Auftrag haben. Wir Älteren freilich, in aller Bescheidenheit, auch. Aber ohne gegenseitige Geduld wird es nicht gehen. Wir sind ja doch von Einem Stamme. Und darum lassen Sie den Älteren mit dem Hoffnungsworte schließen: Nubicula est, praeteribit *).

Ihr Paul Jaeger

Das „zeitgenössische Christusbildnis"

Aus Nr. 33/34 der CW ersehe ich, daß die Propaganda-Abteilung der „Woche" meinen dort erschienenen Aufsatz — dessen von mir gegebene Überschrift „Der Kelch von Antiochia" lautete und von der Redaktion ohne mein Wissen in obenstehende, allerdings mit Fragezeichen versehene Form verwandelt wurde — mit einer Zuschrift versandt hat, in der es heißt: „Da es sich hier wahrscheinlich um ein zeitgenössisches Christusbildnis handelt ..."

Wer meinen Aufsatz gelesen hat, kann in ihm keinen Grund zu diesem „wahrscheinlich" finden. Im zweiten Satze sage ich: „Daß dennoch keines (nämlich: Bildnis des Heilandes) vorhanden war, hatte den Grund, daß es zu Jesu Zeiten in seinem Heimatlande keine Porträtkunst gab, daß auch die früheste Christenheit keine bildende Kunst hatte." Ich schließe daran eine kurze geschichtliche Ausführung über symbolische und legendarische Christusbilder der ersten Jahrhunderte. Darauf beschreibe ich den antiochenischen Kelch und gebe referierend die Meinung von Dr. G. A. Eisen wieder, setze meinerseits ein Fragezeichen dahinter, und zwar in Bemerkungen („In der Tat ein unvergleichlicher Fund — wenn Dr. Eisen recht hätte!" usw.), deren ironische Färbung mir deutlich genug erschien, und fahre fort, nachdem ich Professor Stuhlfauths Veröffentlichung zitiert, der den Kelch in das 5. Jahrhundert versetzt: „Den eingangs (von mir!) erwähnten Gründen zufolge kann es Christusbilder im ersten Jahrhundert überhaupt nicht gegeben haben."

Ich kann es nur aus der verfälschenden Beleuchtung erklären, den die Zuschrift der „Wochen"-Redaktion auf meinen Artikel geworfen hat, daß Herr Professor D. Günther behaupten kann, er „schillere" oder sei „zweideutig". Mit aller Entschiedenheit muß mich dagegen verwahren, daß ich mich „an der irreführenden Aufmachung" seitens der „Woche" „beteiligt" hätte und demnach an „einer aufgewärmten Sensation" mitschuldig sei, ja, daß mein Aufsatz „in diesem Sinne wirken solle". Ich habe ihn geschrieben ohne Zorn und Eifer, wozu meines Erachtens kein Grund vorlag, weil ich es für ein verdienstliches Werk der „Woche" ansah, durch treffliche Illustrationen der Leserwelt diesen Kelch bekannt zu geben, der — enthält auch kein „zeitgenössisches Christusbildnis" — dennoch einen wertvollen Fund bedeutet und „ein unschätzbares Beispiel altchristlicher Kunst".

Berlin Walter Nithack-Stahn

Zu dieser Erklärung bemerke ich Folgendes: Der Verfasser verwahrt sich gegen Vorwürfe, die ich nicht gegen ihn, sondern gegen die Propaganda-Abteilung des Scherlschen Verlags erhoben habe. Bei ihm habe ich das journalistische Verfahren beanstandet, das einen längst erledigten groben Irrtum noch als diskutabel behandelt und ohne das die sensationelle Aufmachung seitens der Schriftleitung und Propaganda-Abteilung gar nicht möglich gewesen wäre. Die Absichten, die den Autor bei der Abfassung seines Artikels geleitet haben, unterstehen meinem Urteil nicht, das sich nur mit der zutage getretenen, durch Erfahrung erwiesenen Unvorsichtigkeit gegenüber einer heiklen Aufgabe befaßt.

Marburg Rudolf Günther

*) Ein Wölklein ist es und wird vorüberziehen. D H

Einige bescheidene Anfragen an die religiösen Sozialisten

Zu dem Artikel von Emil Fuchs: „Die erste internationale Konferenz der religiösen Sozialisten" in Nr. 31/32

1. „Die Zeit der Kirche ist vorüber, gänzlich vorüber."

Wozu sind dann religiös-sozialistische Pfarrer nötig? Wäre es nicht besser, sie geben den Pfarrerberuf auf, als daß sie beständig den Ast absägen, auf dem sie sitzen?

2. „In der heutigen Zeit, da Alles zerbrochen und Unbedingtes in der Wirklichkeit des Lebens nicht zu spüren ist, kann und darf es Voreiliges nicht geben und wird jedes Symbol des Unbedingten eine Lüge sein."

Die Kirche vertritt und pflegt Symbole des Unbedingten. Sie wirbt dafür. Wie kann ein religiöser Sozialist Pfarrer in dieser Kirche sein, da er ja alsdann einer Institution dient, die der „Lüge" Vorschub leistet?

3. Die religiösen Sozialisten schleudern das „ungeheure Nein" gegen die verruchte Welt der kapitalistischen Gesellschaftsordnung und die verrottete Welt des noch in christlichen Reminiszenzen lebenden Bürgertums. Wäre es nicht fruchtbarer, sie würden einmal statt aller großen Tagungen, Reden und Programme die Frage beantworten, die geknickte Seelen schon dem Täufer stellen: Meister, was sollen denn wir tun? Diese einfältigen Menschen hatten offenbar das Gefühl, daß „tun" noch etwas Anderes und mehr ist als „nein" sagen, auch wenn das „Nein" noch so ungeheuer ist.

4. „Zu diesem Vortrag irgendwie das auszuführen, was daneben unsere Arbeit in der Kirche rechtfertigt und begründet, würde nur im Rahmen eines besondern Aufsatzes möglich sein."

Also noch braucht man nicht zu verzweifeln. Im Schatten des ungeheuren Alles erdrückenden Nein regt sich noch ein „Daneben". Ist dieses „Daneben" lebensfähig? Lohnt es sich überhaupt? Fragen, über die man die sich mit Vorliebe in Anklagen und Negationen bewegenden religiösen Sozialisten auch gern einmal hören würde.

Hamburg Kurt Leese

Antwort. Zu 1/2: Die Vorwürfe treffen mich nicht. Alle diese Worte schildern den Standpunkt von Carl Mennicke, der nicht Pfarrer und aus der Kirche ausgetreten ist.

Allerdings glaube ich, daß Carl Mennicke in seinem Vortrag der Kirche etwas gesagt hat, was sie um ihrer Existenz willen hören muß. Die Kirche predigt eine religiöse und sittliche Haltung, die in der Welt, in der wir stehen, nicht mehr vorhanden ist. Demgegenüber hilft kein Reden und Predigen, sondern das Mitschaffen neuer Formen im Leben mit denen, die jetzt ohne Form leben müssen. Kein voreiliges Symbol ihnen geben, sondern daraus das Symbol wieder werden lassen!

Zu 3: Sagen wir wirklich nur Nein? — Wenn wir uns in die ganze geistige Not des Proletariats stellen und das auf uns nehmen, von dem so sehr Viele der „Gebildeten" sagen: Diese Roheit kann ich nicht ertragen? Ist das nur „Nein"? Und wenn wir aus denen, zu denen seit 50 Jahren nur Propheten des Materialismus und Religions- und Kirchenhasses gekommen sind, unsere kleinen Kreise sammeln, in denen wir Ahnungen des Ewigen wieder zu wecken suchen oder — besser — ihnen den Mut zu stärken suchen, daß sie diesen Ahnungen wieder Bedeutung für ihr Leben und ihre Lebensgestaltung beilegen, ist das Nichts? Und wenn wir selbst ganz klar wissen, daß unser Werk noch lange nur im Kleinen von Seele zu Seele geschehen kann und erst die Zukunft das Große schauen wird, das sich vorbereitet — und wenn wir von der Kirche den Glauben verlangen, daß sie auch den Massen, die sich zu ihr halten, ohne Christen zu sein, vor den Kopf stößt und wirkliches Evangelium verkündet und lebt — ist das Nichts und nur Nein? —

Zu 4: Ich persönlich stehe diesen Gedanken gegenüber mit unbedingt gutem Gewissen in der Kirche, denn auch nach Auseinandersetzung mit ihnen weiß ich, daß ich an meinem Punkte eine Aufgabe und eine Notwendigkeit habe, die ich nicht verlassen darf. Ich werde mich darüber in einem Aufsatz äußern, wenn der gedruckte Vortrag Mennickes erschienen ist. Ich hoffe, daß Leute, die es mit Kirche und Evangelium ernst nehmen, dann nicht nur meinen Aufsatz lesen, sondern sich durch Mennickes Worte wirklich erschüttern lassen.

Ja. Es ist ein ganz kleines, stilles Werk, das wir tun. Wir bilden uns nicht ein, daß wir es sind, die die neue Welt bringen. Aber wir wissen, daß wir durch den Mut, dies Kleine zu tun, den Weg des Glaubens gehen, der allein Zukunft in sich trägt.

Eisenach Emil Fuchs

Verschiedenes

Ethik. Von Michael Wittmann. Philosophische Handbibliothek Bd. 7. München, Josef Kösel und Friedrich Pustet. 398 S.

Der Verfasser, Professor am Lyzeum zu Eichstätt, ist kein Neuling in der ethischen Literatur. Nach einigen Arbeiten über Thomas von Aquino und den arabischen Philosophen Avencebrol veröffentlichte er eine Ethik des Aristoteles und Grundfragen der Ethik und legt nun eine philosophische Ethik vor. Nach seinen historischen Studien ist es ganz begreiflich, daß dies Werk von Aristoteles stark beeinflußt ist. Es bietet — so kann man wohl sagen — eine umfassende Auseinandersetzung und damit Korrektur Kants durch Aristoteles. In Kürze diese Ausführungen zu erschöpfen, ist nicht möglich. Ich muß mich nach flüchtiger Umreißung des Grundcharakters des Werkes damit begnügen, einzelne Punkte herauszuheben.

Wittmanns Ethik nimmt, wie die Kants, ihren Ausgangspunkt von der Tatsache der Sittlichkeit. Quelle seiner Erörterungen und kritischer Maßstab ist das sittliche Bewußtsein, dem die wissenschaftliche Ethik gerecht werden muß. Aber nicht das tatsächliche Bewußtsein, wie es uns erscheint, sondern wie es durch die Denkgesetze zergliedert und geklärt ist. Nicht aus apriorischen Vernunftprinzipien läßt sich eine wissenschaftliche Ethik gewinnen, sondern aus der Sittlichkeit, wie sie uns in Geschichte, Anthropologie und Psychologie als empirische Tatsache entgegentritt. Die Vernunft ist demnach nicht Ursprung der Sittlichkeit, sondern das Mittel, sie aus der Erscheinung in Reinheit herauszuarbeiten. Die wissenschaftliche Erkenntnis dessen, was sittlich ist, vollzieht sich durch die Erfahrung hindurch. Es empfiehlt sich daher für die ethische Prinzipienlehre die analytisch-induktive Methode. Mit ihrer Hilfe zeigt es sich, daß Sittlichkeit nur die Angelegenheit vernünftiger und freier Wesen sein kann, ferner, daß sie, trotz empirischer Mannigfaltigkeit, ein einheitliches Ganze zu sein beansprucht und als Zusammenfassung von Werturteilen der Billigung und Mißbilligung, die ihren Wertmesser im Zweck haben, in ihrer Einheit ausgedrückt wird durch einen höchsten Zweck oder eine höchste Norm. Sie zu finden, ist sowohl geschichtlich, wie systematisch die erste Aufgabe der wissenschaftlichen Ethik. Diese wird gefunden nicht in der Lust, nicht in einem Kulturgut, nicht in einer moralischen Anlage des Menschen, sondern in der gesamten Menschennatur mit allen ihren Anlagen und Seelenkräften. Diese sind als Natur gegeben und verlangen ihre allseitige harmonische Ausbildung. Das natürliche Sein des Menschen mit seinen nach Vollendung strebenden Trieben trägt in sich latent den Zweck, ist so Quelle des Sollens und bildet das auf der Natur der Dinge beruhende Naturgesetz. „In diesem Sinne erscheint die sittliche Ordnung als die Forderung der menschlichen Natur, als Naturgesetz und Naturordnung; das Sittlich-Gute ist das Naturgemäße, das Böse das Naturwidrige. So bewahrheitet sich auch am Menschen das allgemeine Seinsgesetz, daß alles Seiende das Gesetz seines Wirkens in sich selber trägt." Dabei trägt der Verfasser im Anklang an Gedanken der Romantik dem Reichtum der Individualitäten Rechnung. „Das sittliche Ideal darf und soll nach Individuen verschieden ausfallen ... eine unendliche Produktivität, ein unbegrenztes schöpferisches Wirken soll zur Geltung gelangen." Es gilt nicht für alle Menschen in allen Lagen dasselbe sittliche Gewissen, das an Jeden dieselben Forderungen stellte. Und wenn auch das sittliche Handeln sich nach der in der Natur ausgedrückten objektiven Ordnung zu richten hat, so muß diese Ordnung doch durch autonome Selbstbestimmung (nicht Selbstgesetzgebung, da das Gesetz nicht Erzeugnis der Vernunft, sondern objektiv mit der Natur gegeben ist) bejaht und im Gewissen aufgenommen werden. „Seinem Gewissen ist daher der Mensch unter allen Umständen verantwortlich; es besteht keine Möglichkeit, ihm diese Verantwortung abzunehmen. ... Allein auch jetzt erweist sich das Gewissen nicht als gesetzgebender Faktor, sondern als Organ der in der Natur der Dinge liegenden Ordnung." — In der von Wittmann vertretenen Unterscheidung von Selbstbestimmung und Selbstgesetzgebung freue ich mich, klare Formeln zu sehen, welche der objektiven mit der Natur gegebenen Wesensgrundlage des Seins, sowie der persönlichen Gewissensentscheidung gleichzeitig gerecht werden. Diese gleichzeitige Würdigung beider Faktoren ist ebenso vernachlässigt in der modernen von Kant beeinflußten Ethik, wie sie notwendig zu betonen ist.

In ausführlichen Erörterungen läßt sich der Verfasser mit Kant, wie das naheliegt, über seinen Formalismus ein. Er führt diesen Abschnitt sehr besonnen durch, so daß man ihm seine Anerkennung nicht versagen kann. Wenn allerdings ausgeführt wird, daß der Formalismus der Kantischen Ethik darin bestünde, daß er das Wesen der Sittlichkeit einseitig im Gesetz und in der Ordnung sehe und demgegenüber den Zweck und die Aufgabe vernachlässige, so muß gesagt werden, was Wittmann auch gelegentlich tut, daß Kants Ethik keineswegs Zweck und Aufgabe gänzlich vernachlässigt. Auch sie hat einen Inhalt, einen letzten höchsten Zweck, nur daß dieser aus der Form des ethischen Handelns abgeleitet wird. Der Zweck Kants ist die Herstellung und Behauptung desjenigen Menschen, der sittlich zu handeln fähig ist, nämlich des vernünftig freien. Und wenn, wie oben dargestellt, Wittman den höchsten Zweck in der vollentfalteten Menschennatur und in dieser wieder, worüber er sich allerdings nicht klar genug ausspricht, als höchste Potenz Vernunft und Freiheit wertet, so weicht er tatsächlich von Kant gar nicht so sehr ab. Der Unterschied scheint mir vielmehr darin zu liegen, daß Wittmann darauf Wert legt, die Ausbildung der ganzen Menschennatur als inhaltlichen Zweck zu bezeichnen, Kant dagegen nur den Menschen, soweit er Vernunftwesen ist. Hier scheint mir aber ein schwacher, mindestens ein dunkler Punkt des Werkes zu liegen. Der Begriff der „Menschennatur" bedürfte in seiner Vielseitigkeit und Mannigfaltigkeit entschieden der schärferen Gliederung und systematischen Bestimmung. Ob dann die vorliegende Ethik weiterhin ihren harmonistischen Charakter behalten dürfte im Gegensatz zur dualistischen Kants, erscheint mir sehr zweifelhaft. Einer eingehenderen Erörterung bedürfte weiter das Verhältnis der Menschennatur als objektiven Zweckes zu den übrigen objektiven Zwecken, die ja auch mit der „Natur" gegeben sind. Ist dann die Menschennatur tatsächlich der letzte und höchste? Müssen sich gewisse Anlagen derselben nicht um höherer objektiver Zwecke willen eine Unterdrückung und Verkümmerung gefallen lassen?

Ähnliche Bedenken regen sich bei Beurteilung des Abschnittes über „Moral und Glückseligkeit", wo sich der Verfasser gegen den Rigorismus Kants wendet. Es ist richtig, daß „Lust" kein eindeutiger Begriff ist und Kant ihn zu einseitig verwendet, daß jede moralische Tat eine bestimmte Art von „höherer" Lust im Gefolge hat, daß ferner das Ideal des sittlichen Handelns nicht der Kampf zwischen Pflicht und Neigung, sondern ihre Harmonie ist. Aber es bleibt dabei, daß das Kriterium der Sittlichkeit einer Tat rein sittliche Prinzipien sind und nicht die sie begleitende Befriedigung. Für vollends gefährlich halte ich es, wenn gar die Befriedigung als Motiv des sittlichen Handelns eingeführt werden soll. Und wenn Aristoteles als Motive auch solche gelten läßt, „die dadurch bedingt sind, daß sich mit sittlicher Lebenshaltung Gefühle der Lust und Befriedigung verbinden", so lehnen wir ihn in dieser Hinsicht ab. Wir erkennen die Befriedigung an als eine mit dem ethischen Handeln erfahrungsgemäß verknüpfte Tatsache, wie Wittmann ganz richtig sagt, als Begleiterscheinung, aber keinesfalls als Motiv; denn dieses Motiv wäre kein sittliches. Und wenn Aristoteles ferner der Tugend den Charakter einer harmonischen Seelenverfassung gibt, so müssen wir, wenn wir diesen Begriff in seinem ganzen Ernst nehmen, sagen, daß diese Tugend nur im Ideal, nicht in Wirklichkeit existiert. Die Harmonie von Pflicht und Neigung hat Kant, wie auch der Verfasser weiß, in eine andere Welt verlegt; ich würde dem nicht beistimmen können. Beistimmen kann ich diesem Satz aber insofern, als er ausdrückt, daß sie für den Philosophen, der es mit dem Menschen als einem Wesen zu tun hat, wie es nun einmal ist, nicht in Betracht kommt. Innerhalb einer philosophischen Ethik hat diese Harmonie keinen Platz, erst innerhalb einer christlichen Ethik, wo durch die Tatsache der durch die Gnade bewirkten Wiedergeburt ein anderer, neuer Mensch zur Beurteilung steht.

Wenn mir hier die Grenzen einer philosophischen Ethik überschritten zu sein scheinen, so noch in einem zweiten Punkt: bei Erörterung des verpflichtenden Charakters des Sittengebotes. Der Verfasser hat Recht, wenn er allseitig durchführt, daß die von Kant abhängige Philosophie diese Verpflichtung befriedigend nicht erklären kann. Zu sagen, die „Vernunft" lege uns diese Verpflichtung auf, erklärt diese nicht, macht sie in ihrem Ursprung nicht um ein Haar begreiflicher. Für Kant verliert sich dieser Ursprung im Geheimnis der Intelligibilität, wo jede Erklärung aufhört. Er mit seinen Schülern geht so weit wie er als Philosoph gehen kann. Wenn nun Wittmann schreibt: „Nur dem göttlichen Willen kommt eine gebietende Stellung von solcher Ausdehnung zu: die Pflicht muß daher in der Tat mit diesem Willen in Verbindung gebracht werden. Nur Gott kann als jener Wille gedacht werden, der in der Pflicht gebietet", so ist damit die Grenze der Philosophie, auch soweit sie sich mit Metaphysik beschäftigt, überschritten. Ich bin dem Verfasser dankbar für seine feinen Ausführungen in diesem Punkte, muß aber daran festhalten, daß die Übertragung des Verpflichtungscharakters des Sittengebotes auf den göttlichen Willen nur für den Gläubigen gilt, also in die christliche Ethik gehört. Innerhalb der Philosophie beobachten wir nur einen Hinweis auf ein Wesen, das wir Gott nennen, nicht mehr. Das hat auch Kant klargestellt. Für den Philosophen, der innerhalb der Grenzen des Menschlichen bleibt, bedeutet diese Erklärung nur die Zurückführung eines X auf ein anderes X, also keine Erklärung. Eine philosophische Ethik wird nie ein geschlossenes Ganzes sein können, sie muß der Fragen und Rätsel viele offen lassen; das gehört zu ihrem Charakter und sollte man nicht zu überbrücken versuchen. Abschluß bringt erst die Ethik unter einer bestimmten metaphysischen Voraussetzung, für die Christen die christliche Ethik, deren Voraussetzung der Glaube mit seinem spezifischen Inhalt ist.

Daher kann der letzte Grund des Sittlichen auf philosophische Weise nicht beantwortet werden. Auch die berühmte sittliche Antinomie, ob Gott das Sittengebot erlasse, weil es sittlich sei, oder das Gebot sittlich, weil Gott es erlasse, er also willkür-

lich das Wesen des Sittlichen bestimme, kann, wie der Verfasser es getan, nur gestreift und in der theologischen Ethik wirklich erörtert werden. Die im Buch enthaltenen klaren Ausführungen darüber sind sehr lehrreich; wie sich der Verfasser die eigene Lösung denkt, tritt nicht deutlich hervor. Er gibt sich im Gegensatz zu Occam alle Mühe, den mit der religiösen Ethik auftauchenden Verdacht, daß die Sittlichkeit ihren Ursprung in einer willkürlichen Willenserklärung Gottes habe, abzuweisen. Sittlichkeit ist Naturgesetz, mit der Schöpfung der Natur gegeben und nun Gott selber an sein eigenes Werk gebunden. Das ist die Lösung von Suarez, und über diese scheint der Verfasser nicht hinauszukommen, trotzdem sie ganz erhebliche Bedenken erweckt: einmal bleibt die Schöpfung in ihrer So-Gesetztheit dennoch ein Willkürakt; ferner sträubt sich die Vorstellung von der Absolutheit Gottes gegen die Vorstellung von der Gebundenheit an sein eigenes Werk. Wie ich schon sagte, bleibt eine Lösung erst der theologischen Ethik vorbehalten; da aber müßte sie sich gründen auf die uns geoffenbarte Wesenheit Gottes selber, in welcher als dem allerletzten Grund das Gerade-Sosein der Materie der Sittlichkeit verankert ist. Er hat die Welt geschaffen seinem Wesen gemäß und fordert das Gute, weil es seinem Wesen gemäß ist. Gut ist das Wesen Gottes und die Schöpfung in ihrem Wesen; das ihr zugrunde liegende Naturgesetz ist, weil von Gott geschaffen, Mittel zur Erkenntnis des Guten. In dieser Richtung liegt, wie ich glaube, eine Lösung der berühmten Antinomie, die ja nur dadurch entsteht, daß im Denkprozeß dasjenige künstlich getrennt wird, was zusammengehört: Gott und das Gute.

Meine kritischen Ausführungen sollen in keiner Weise das Werk herabsetzen, sondern eher ein Zeichen dafür sein, wie anregend es auf die problematische Auseinandersetzung wirkt. Es ist geschrieben mit reicher Literatur- und Sachkenntnis und befruchtet nicht allein von der aristotelischen, sondern auch von der modernen Moralphilosophie. Ich hätte nur eine noch gründlichere Berücksichtigung Schelers gewünscht, den man heute, als Katholik erst recht nicht, kaum mehr nur streifen kann. Reiche Literaturangaben bereichern das Werk; ich vermisse nur die Erwähnung von Troeltschs Buch: Das Historische in Kants Religionsphilosophie, das auch für die Ethik Kants von Bedeutung ist. Auch inhaltlich hätte Troeltsch Berücksichtigung verdient. Sonst aber bekundet der Verfasser eine erstaunliche Belesenheit in moderner ethischer Literatur. Besonders hervorheben möchte ich die feine Kritik des Eudämonismus. Es ist aus dem Buch viel zu lernen, weil es die Gabe hat, über sich selbst hinauszuführen und zum Nachdenken anzuregen. Gerade darum wünschte ich es in den Händen vieler protestantischer Theologen, auch unserer Studenten. Georg Wünsch

Die Triebkräfte des religiösen Lebens in Israel und Babylon. Von Heinrich Seeger. Tübingen, Mohr 1923. 122 S. 3 Mk.

Was der ganze Babel-Bibel-Streit seinerzeit nicht zuwege gebracht hat, wird uns hier geschenkt: eine unbefangene, sachkundige, tiefgehende und feinsinnige Vergleichung der zwei Religionen, die beiden gerecht zu werden und jede in ihrer Eigenart zu fassen versteht, auch nach beiden Seiten hin eine wirkliche Bereicherung unserer Kenntnisse bedeutet: nach der einen, weil gute Arbeiten über die babylonische Religion, die nicht in der Mythologie oder Einzelfragen des Kultus stecken bleiben, überhaupt noch selten sind; nach der anderen, weil an der israelitischen Religion, die eine solche Vergleichung keineswegs zu scheuen braucht, nun das Gemeinsame wie das Besondere um so deutlicher hervortritt. Dem von allem gelehrten Ballast freigehaltenen Buche, einer der erfreulichsten Erscheinungen in der alttestamentlichen Literatur der letzten Jahre, kann man nur eine recht weite Verbreitung wünschen.

Walter Baumgartner

Die messianischen Weissagungen des Alten Testaments vergleichend, geschichtlich und exegetisch behandelt von Eduard König. Stuttgart, Belser 1923. 36 S.

Bis weit ins 19. Jahrhundert hinein galt die messianische Weissagung — vom „Protevangelium“ in 1. Mose 3, 15 bis zu den Gesichten Daniels — als das eigentliche Herz des AT, als das, was am deutlichsten zum NT hinüberführt, ja wo das NT eigentlich im Keime schon verborgen ist. Dann kam die Schule Wellhausens und lehrte, daß die prophetische Weissagung nur auf die unmittelbar bevorstehende Zeit gehe, nicht auf ferne Jahrhunderte, daß sie darum nicht Jesus Christus im Auge habe, daß die Person des Messias gar nicht im Mittelpunkt der israelitischen Zukunftshoffnung stehe und ihre Bedeutung von uns, die wir sie im christlichen Lichte sähen, stark überschätzt werde, daß überhaupt das Wichtigste der Prophetie ganz wo anders liege als in ihrer Weissagung. Und dann kam die religionsgeschichtliche Schule, die die messianische Erwartung nicht aus der Zeitgeschichte erklärte, sondern aus dem Mythus ableitete und Parallelen, vielleicht gar die Heimat, bei anderen Völkern des Alten Orients fand. Diesen beiden neueren Phasen der Forschung gegenüber vertritt König einen älteren Standpunkt: Die Weissagung von der Vollendungsperiode des Gottesreiches mit dem persönlichen Mittler hat keinen Zusammenhang mit altorientalischen Ideen; sie ist so alt wie die alttestamentliche Religion selber und stammt „aus der gottberufenen Propheten enthüllten Verkündigung vom einstigen Sieg der Gnade über die Verletzung der Gerechtigkeit.“ Diese Gedanken werden in vier einleitenden Kapiteln entwickelt; im Hauptteil folgt eine eingehende Erklärung aller messianischen Stellen in geschichtlicher Reihenfolge — das Ganze in ständiger Auseinandersetzung mit der spiritualisierenden Orthodoxie Hengstenbergs auf der einen, der modernkritischen Auffassung auf der andern Seite. War eine Widerlegung jener heute eigentlich überflüssig, so kann man seiner Polemik gegen die andere Seite wohl in einzelnen Punkten beipflichten, eine wirkliche Widerlegung ist ihm nicht gelungen. Walter Baumgartner

Das friedlose Europa. 2. Aufl. 285 S. 2.50 M. — **Der Niedergang Europas, die Wege zum Wiederaufbau.** 324 S. 4 M. — **Die Tragödie Europas und Amerika?** 210 S. 3 Mk. Von Francesco Nitti. Frankfurter Sozietäts-Druckerei, Buchverlag, Frankfurt a. M. — Dazu noch eine Volksausgabe, d. i. kürzere Zusammenfassung der beiden ersten Bände: **Europa am Abgrund.** Ebenda. 216 S. 1.80 M.

Eins und das andre dieser Bücher sollte jeder Bücher lesende Deutsche gelesen haben. Sonst ist er undankbar. Es ist seltsam genug, daß ihr Erstling nur eben die zweite Auflage erlebt hat. Wäre das in einem andern Volke möglich? — Das dritte und jüngste der Folge ist ganz nach Amerika gewandt. Es will die Vereinigten Staaten bei ihrem Gewissen fassen und für Anteilnahme an der europäischen Entwirrung nötigen. Inzwischen scheint das ja auf gutem Wege; aber solange das amerikanische Volk noch immer glaubt, daß wir den belgischen Kindern die Hände abgehackt haben, ist ein Freund und Bürge aus Feindesland mehr denn Goldes wert. Wir sind in der Aufklärung dieser Dinge teils laß, teils ungeschickt; und schließlich haben die Feinde und Neutralen viel mehr Verpflichtung, der Wahrheit zum Lichte zu helfen, als wir. Für uns ist das Wichtigste an den Nittischen Büchern, was Nitti als einer, der drüben dabei war in den entscheidensten Stunden, aus seiner Erfahrung und Einsicht uns offenbart, uns, die wir es diesseits der Kriegsfront und ausgeschlossen von den Verhandlungen nicht wissen konnten. — Besonders auch den Lesern der „Menschheit“ kann man die Nittischen Bücher nicht genug empfehlen. R

Tarzan bei den Affen. Erlebnisse eines von Menschenaffen Geraubten. Von Edgar Rice Burroughs. Aus dem Englischen übersetzt von Tony Kellen. Stuttgart, Dieck u. Co. 272 S. 4.80 M.

Die englische Ausgabe erlebt Riesenauflagen; die Handlung ist bereits gefilmt und auch auf dem Kontinent häufig über die Leinwand gegangen. Und das ist kein Wunder. Dies Buch wird auch in Deutschland viel gelesen werden. Es ist ungeheuer spannend, originell, nicht ohne gelegentliche Großartigkeit: voll Handlung und Bewegung, trotzdem es arm ist an Personen: fast nur Tarzan und der Urwald. Aber wer ist Tarzan? Der Sohn eines englischen Lord, den meuternde Matrosen mit seiner schwangeren Gattin an der Westküste Afrikas mitten im Urwald aussetzten. Dort kommt der junge Lord zur Welt. Ein Jahr lang halten die Eltern den Gefahren des Dschungels stand; dann gehen sie zu Grunde, das Kind aber wird von einer Menschenäffin, die kurz vorher ihr Junges verloren hatte, geraubt, gesäugt, erzogen. Es wächst unter Affen auf, lernt klettern, wird riesenstark und affengewandt, sein menschlicher Verstand kommt ihm zu Hilfe und ersetzt ihm, was ihm an roher Kraft unter den Affen fehlt. Der Jüngling wird schließlich König des Urwaldes; kein Tier, das er nicht mit Kraft und List zu besiegen imstande gewesen wäre. Eines Tages stößt er auf die Hütte seines Vaters, durchstöbert sie, findet ein Messer, das ihm gute Dienste im Kampfe tut, beguckt sich die Bücher und lernt nach einer Fibel, die ihm bestimmt war, lesen, aber nicht sprechen. Er erkennt seinen Artunterschied von den Affen, aber auch von den Kannibalen, die in seinen Beobachtungskreis treten, und als eine Gesellschaft Weißer an den Strand verschlagen wird, fühlt er sich zu ihnen unerklärbar stark hingezogen, insbesondere zu einer jungen Amerikanerin. Er rettet die Gesellschaft oft auf unglaubliche Weise aus unglaublichen Gefahren, zieht beispielsweise eine Löwin, die schon durchs Fenster in die Hütte gedrungen war, um die Miß zu fressen, am Schwanz rückwärts wieder heraus. Schließlich verläßt er den Urwald wegen des jungen Mädchens, rettet dieses in Nordamerika nochmals aus einem Waldbrand, wird als Sohn des Lords erkannt — da bricht die Geschichte ab, der offenbar noch mehrere Bände folgen sollen. Man ahnt, daß es Tarzan unter Menschenkultur nicht gefallen und er wohl wieder seinen Weg zur grandiosen Einsamkeit des Urwaldes wandern wird — aber das ist nur meine Vermutung. Denn der Roman hat offenbar Rousseausche Tendenzen. Im Verlauf der Handlung wird der Gutgläubigkeit des Lesers ein bischen viel zugemutet; beinahe steigt der Verdacht auf, der Verfasser wolle den Leser zum Besten halten; allein es ist so liebenswürdig erzählt, daß man nicht böse sein kann. Die Charaktere sind alle sehr naiv und grobschlächtig gezeichnet; mit der Naturwissenschaft scheint es auch manche Urwaldschilderung nicht genau zu nehmen — man gewinnt kaum greifbare Werte, aber man ist hochinteressiert für den Helden, wird durch die Handlung in innerliche Bewegung versetzt: sie verursacht eine gelinde Nervenaufregung, die ge-

eignet ist eine größere zu besänftigen. Ein origineller Kinoroman.

Tarzans Rückkehr. Inzwischen habe ich diesen zweiten Band der Tarzan-Geschichten, dem ein dritter „Tarzans Tiere" bereits gefolgt ist, gelesen. Für geistig einigermaßen anspruchsvolle Menschen ein unmögliches Buch. Während der erste Band wenigstens einige Originalität aufzeigt, besteht der zweite Band aus einer Häufung ganzlich sinnloser, unmöglicher Gefahren und Rettungen. Es lohnt nicht, diese Art Schriftstellerei hier weiter zu verfolgen. W

Rundfunk und Kirche. Die Möglichkeit der Verwendung der tönenden Welle für kirchliche Zwecke wird augenblicklich viel diskutiert. Neben amerikanisch-phantastischen Planen, wie z. B. Radiokirche mit Rundfunkgottesdienst verdienen die Bemühungen, den evangelischen Einfluß bei der Gestaltung der öffentlichen Rundfunkprogramme geltend zu machen, ernste Beachtung. Unter Anerkennung der ernsten Bedenken gegen die Verwendung des Rundfunks als Predigt- oder Gottesdienstersatz muß es trotzdem als eine evangelische Pflicht betrachtet werden, der mißbräuchlichen Benutzung des Funks, wie sie z. B. in der Bevorzugung leichter Operettenmusik vielfach zum Ausdruck kommt, zu wehren. Dies kann aber nur durch positive Mitarbeit zentraler Verbände, und nicht durch vereinzelte Experimente verantwortungsloser Stellen erreicht werden. Möglichkeiten für einen evangelischen Rundfunk scheinen vorerst zu bestehen in der Vermittlung von Vorträgen, Nachrichtendienst, Musikdarbietungen. Um in der Rundfunkarbeit über das bloße Diskutieren hinauszukommen und die Frage zu prüfen, inwieweit die Benutzung des Rundfunks auch im evangelisch-kirchlichen Interesse liegt, ist eine evangelische Arbeitsgemeinschaft für Rundfunk mit der Geschäftsstelle beim Evang. Preßverband für Deutschland gegründet worden. Zu ihr gehören bisher: der Zentralausschuß für Innere Mission, der Gustav Adolf-Verein, der Evang. Preßverband für Deutschland und der Evangelische Volksbildungsausschuß.

Kleine Mitteilungen. Die Deutschen Evangelischen Blätter für Brasilien, herausgegeben von Pfarrer Hermann Dohms in Cachoeira, haben es sich zur Aufgabe gesetzt, religiös und kulturell die Verbindung mit dem Reiche zu halten, und auch zum Kant-Jubiläum eine gediegene Nummer herausgebracht. Aber es ist drüben nicht anders als bei uns. Trotzdem der Herausgeber selbst dem Gefühl Ausdruck gibt, daß das Heft zuviel Weltanschauung anstatt Religion enthalte, wird er vom Organ der Ev.-Luth. Synode von Missouri, dem Evang.-Luth. Kirchenblatt, in folgenden Sätzen angegriffen: „Für einen Kant, der eintrat für eine ‚Religion innerhalb der menschlichen Vernunft' (so!), der eine übernatürliche Offenbarung, also die Heilige Schrift, für überflüssig hält, der schließlich in dem Wahne starb, er sei eine Gans, und nur durch vorgestreute Gerste beruhigt werden konnte, hat Pfarrer Dohms die Hälfte seines Blattes übrig, aber für Christum, der alle unsere Sünden auf sich genommen und dafür genug getan hat durch sein bitteres Leiden und Sterben ... haben die ‚Evangelischen Blätter für Brasilien' keinen Raum." Diese „fromme" Rüpelhaftigkeit gegen die Größten unseres Zeitalters kann auch durch ihre „Frömmigkeit" nicht entschuldigt werden. Die so sicher behauptete Kind-Gottes-Gewißheit des Schreibers in allen Ehren, aber entbindet das von den einfachsten Pflichten der Wahrhaftigkeit, über Dinge zu schweigen, die man nicht kennt, geschweige versteht? Leider ist diese Art „Frömmigkeit" nicht nur amerikanisch-lutherisch.

Am Freitag, den 8. August, ist die Kolonie Freistatt, deren landwirtschaftliche Erzeugnisse Bethel bei Bielefeld versorgen, von einer schweren Feuersbrunst heimgesucht worden. Ursache war Selbstentzündung des Heues. Der Stall mit vielen landwirtschaftlichen Maschinen fiel dem Feuer zum Opfer. Die Anstaltsleitung bittet um Hilfe. Gaben an Pastor F. v. Bodelschwingh, Postscheck Hannover 1904.

Hinweisen möchte ich besonders auf die neueste im Juli erschienene Nummer der „Eiche". Sie enthält einen hochinteressanten Bericht über die bei uns leider zu wenig bekannte, für England wichtige Konferenz für christliche Politik, Wirtschaft und Staatsbürgertum (COPEC) in Birmingham vom 5. bis 12. April 1924. Außerdem die Wahlrede von George Lloyd Davis, Bericht über Neuere Anglikanische Einigungsbestrebungen, insbesondere diejenigen mit der römischen Kirche, Sieben Fragen an Henri Lichtenberger u. a. Zu beziehen durch Geschäftsstelle Berlin O 17, Fruchtstraße 64.

Berichtigung: In Nr. 27/28 Sk. 506 Z. 9 v. u. ist zu streichen und dafür zu setzen: „das Untergehn der Person in der Gesamtheit einer".

In Nr. 35/36 Sp. 730 Wöchentliche Chronik wurde berichtet, daß in Barmen die Lutherstraße in Windthorststraße umzunennen beschlossen worden sei. Diese Nachricht wurde dem in Amsterdam erscheinenden Wochenblatt „Die Wartburg" entnommen und entspricht so nicht den Tatsachen. Richtig ist es, daß es durch die Eingemeindung von Langerfeld nach Barmen zwei Lutherstraßen gegeben hätte. Eine davon wurde Stahlstraße benannt und irgendeine andere Windthorststraße. W

Kant und der Protestantismus der Gegenwart

Leitsätze für die Verhandlungen am 7. Oktober

1. Die Philosophie Kants ist in ihrer Begründung der Eigengesetzlichkeit (Autonomie) des erkennenden, handelnden, fühlenden, überhaupt tätigen Menschen (der theoretischen, praktischen, ästhetischen Vernunft) die nicht rückgängig zu machende Voraussetzung unserer gegenwärtigen Kultur.
2. Der Protestantismus als geschichtliche Macht muß sich mit dieser Voraussetzung abfinden, wenn er nicht in eine Front mit dem Katholizismus geraten will.
3. Die Auseinandersetzung der protestantischen Theologie mit der Kantischen Philosophie (Ritschl, Herrmann, Troeltsch, Otto u. A.) bleibt daher eine unerläßliche Aufgabe, auch wenn sie bislang zu einer verhängnisvollen Bindung der Religion durch die Philosophie und Kultur geführt hat.
4. Der Rückgang auf Luther und der damit erneuerte radikale Anspruch der Religion schließt nicht aus, sondern fordert den ebenso radikal zu unternehmenden Rückgang auf Kant.
5. Die Kantische Autonomie der Vernunft und die Lutherische Verwerfung der Autonomie des Menschen sind der nur scheinbar widerspruchsvolle Ausdruck zweier grundverschiedener, aber zusammengehöriger Fragestellungen.
6. Auch die Kantische Philosophie führt aus sich selbst an eine Grenze der Autonomie, die zugleich Grenze der Vernunft und des Kultus ist.
7. Erst an dieser Grenze des Menschlichen und unter dem Bewußtsein dieser Grenze entfaltet die Glaubens- und Liebesbotschaft des Christentums ihr eigentümliches Leben.
8. Der Protestantismus jedenfalls, kann sein geschichtliches Eigenrecht nur behaupten, wenn er mit Luther und mit Kant die Entscheidung der Gegenwart sucht.

Hinrich Knittermeyer

Versammlungskalender

21. und 22. September in Görlitz: Gedächtnisfeier an Jakob Böhme. Sonntag 9¼ Feier am Grabe, 10½ am Wohnhause. 11 Vorträge: Lebensumstände (Jecht) und Gedankenwelt (Voigt) usw. Montag Abend 7½ Volksstück: Jakob Böhme von Nithack-Stahn. 22.—28. September Ausstellung.

21. bis 24. September in Nürnberg: 35. Jahresversammlung des Deutschen Vereins gegen den Alkoholismus.

22. September in Barmen Deutscher Verband für Kindergottesdienst und Sonntagsschule.

22. bis 24. September in Stuttgart Jahresversammlung der deutschen Vereinigung des Weltbundes für Freundschaftsarbeit der Kirchen (siehe vorige Nummer).

22. bis 24. September in Braunschweig 69. Hauptversammlung des Evanelischen Vereins der Gustav-Adolf-Stiftung (siehe vorige Nummer).

22. bis 24. September in Gießen: Deutscher Pfarrertag.

29. bis 30. September in Görlitz Evangelisch-Sozialer Kongreß Provinzialtagung (siehe Inserat).

30. September bis 1. Oktober in Görlitz Bund für Gegenwartchristentum (siehe Inserat).

6. bis 8. Oktober in Frankfurt a. M. Bund für Gegenwartchristentum. Jahrestagung (siehe Inserat).

2. bis 7. Oktober in Berlin 23. Internationaler Friedenskongreß des internationalen Verbandes der Friedensgesellschaften. Auskunft: Berlin SW 68, Zimmerstr. 87.

13. bis 16. Oktober in Marburg Westdeutscher Kursus für Kultus und Kunst. Vorträge über kirchliche Kunst; feierliche Gottesdienste; Kunst-Führungen. Teilnehmerkarte 5 M. Anmeldungen an Professor D. Bornhäuser-Marburg, Friedrichstraße.

27. und 28. Oktober in Magdeburg Luther-Gesellschaft.

9. bis 12. November in Jena 40. Jahresversammlung des Allgemeinen Evangelisch-Protestantischen Missionsvereins. Redner: Habicht, Glaue, Witte, Staerk, Haas, Devaranne, Bornhausen, Pfister. Meldungen usw. an Frl. Blomeyer, Forstweg 22.

Die Tagung des Deutschen Evangelischen Gemeindetags wird, weil sie mit andern Tagungen zeitlich zusammenfallen würde, in das nächste Jahr auf den 26. bis 29. April (14 Tage nach Ostern) verschoben. Das Programm bleibt unverändert.

Verantwortlich: Lic. theol. Georg Wünsch, Marburg a. L.

Zeitschrift für Kirchengeschichte

herausgegeben von

Otto Scheel und **Leopold Zscharnack**

Soeben erschien:

XLIII. Band / Neue Folge VI / Erstes Heft

Preis des Heftes: Gm. 10.—

Aus dem Inhalt:

von Soden, Die Geschichte der christlichen Kirche bei Oswald Spengler

Erbes, Die geschichtlichen Verhältnisse der Apostelgräber in Rom

Schwarz, Der Investiturstreit in Frankreich

Ritter, Zur Geschichte des häretischen Pantheismus in Deutschland im 15. Jahrhundert

Pusino, Ein neues Dokument zur Geschichte Savonarolas

Ritter, Humanismus und Reformation

Bauer, Das Entstehungsjahr von Luthers Sermo de indulgentiis pridie Dedicationis

Kalkoff, Friedrich der Weise, dennoch der Beschützer Luthers und des Reformationswerkes

Kalkoff, Zur Charakteristik Aleanders

Clemen, Ein Straßburger Sammeldruck von 1523

Leube, Die Bekämpfung des Atheismus in der deutschen lutherischen Kirche des 17. Jahrhunderts

Theologische Studien und Kritiken

herausgegeben von

D. F. Kattenbusch und **D. F. Loofs**

Als letztes Heft erschien: 95. Band Heft 3/4

Preis des Doppelheftes: Gm. 6.—

Aus dem Inhalt:

Abhandlungen:

Ferdinand Kattenbusch, Studien zur Ethik des Patriotismus II: Über Sterben und Töten fürs Vaterland

D. Ernst von Dobschütz, Nationales und Irrationales Denken über Gott im Urchristentum

Gedanken und Bemerkungen:

Lic. Georg Walther, Die Entstehung des Taufsymbols aus dem Taufritus

Lic. Herbert Preisker, Die Liebe im Urchristentum und in der alten Kirche

Wilhelm Müllensiefen, Satan der θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου, 2 Korr. 4, 4?

D. Dr. Karl Schornbaum, Zum Briefwechsel des Georg Karg

D. Karl Bauer, Zur Jugendgeschichte von Ferdinand Christian Baur (1805—1807).

Verlag Friedrich Andreas Perthes A.-G.
Gotha - Stuttgart

Vorzugsangebot der von Prof. Lic. D. Glaue-Jena herausgegebenen Sammlungen d. freien Christentums. **Festpredigten.** 17 Bde. u. 5 Bde. **Kasualreden:** Grabreden (nicht mehr einzeln!). Schulandacht. Konfirmations-, Trau-, Taufreden. Teilweise nur geringe Vorräte!) Einzeln je 2.—, geb. 3.—; alle 22 Bde. auf einmal nur 30.—, geb. nur 50.— auch gegen 3 Quartalsraten durch **Krüger & Co., Leipzig 82,** Liebigstr. 9. (Ohne Inlandszuschläge.)

Lehrer Obst's
Haus-Tee-Kuren
Ein Segen der Volksgesundheit.

Asthma-, Blasen-, Bleichsucht-, Blut- und Darmreinigungs-, Diarrhoe-, Fieber-, Frauen-, Hals-, Hämorrhoiden-, Herz-, Schwitz-, Wassersucht- und viele Spezialtees, wie **Angst-, Leber-, Lungen-, Magen-, Nerven-, Nieren-, Rheuma-, Gicht-, Arterien-, Abmagerungs-, Flechten-, Fallsucht-, Fettsucht-, Gallenleiden-, Haarausfall-, Ischias-, Krebs-** und **Geschwüre-, Lähmungs-, Skrofel-, Weißfluß-, Würmer-** und **Zuckerkrankheit-** und viele andere, bestbewährt, selbst in anscheinend hoffnungslosen Fällen, worüber ungezählte Dankesbriefe!

Man mache genaue Angaben. Drucksachen kostenlos. Rückporto.
1/1 Monatspaket M. 3.—, 1/2 Paket M. 1.50

Hauptvertrieb für Bezirk Cassel mit Oberhessen; Schwanen-Apotheke Fulda
Verlangen Sie die Tees in Ihrer Apotheke!

Näh. durch den allein. Hersteller: **R. Obst,** Herrmannsdorf b. Breslau.

Arbeitsfreudige junge Mädchen (18–35 J.)
mit guter Schulbildung werden zur Ausbildung als Schwestern für Heil-, Erziehungs-, Krankenanstalten und Frauenkliniken gesucht. Staatsanstellung, gutes Gehalt, Pensionsberechtigung. Aufnahmebedingungen w. versendet.
Staatliches Schwesternhaus Arnsdorf (Bez. Dresden)
D. Naumann.

Heimatglocken Jahrbuch 1925
5. Jahrgang
Herausgeber:
Walther Kalbe
Bildwerk:
Georg Kötschau
Noten:
Bruno Leipold

Aus dem Vorwort:

„Was suchst du?
Du bist der Schlüssel zum Jahr!
Hast du dich aufgetan —, das ist das Wunder, welches immer neu blaut über dieser alten Erde.
Suchst du das?
Dann komm, wir gehen zusammen!"

Vielfarb. deutsch. Monatswerk
Verschlossener Sylvestersegen
Broschiert . . . . . M. 2.40
Bütten halbpergam. . . „ 7.50

Das Heimatglockenpäckchen
Jahrbuch 1925 / 24 / 23 / 21
postfrei M. 4.90, Betrag auf Postscheckkonto Leipzig 41 804

Heimatglockenverlag
Schmiedehausen (Bad Sulza).

Nicht **Konfession,** sondern **Religion** (in Natur und Kunst die Herrlichkeit der Welt, die die Herrlichkeit Gottes widerspiegelt, schauen und fühlen)!

P. Sturm: „Richtlinien für **eine neue Reformation**" 0.50; „Gesammelte Blätter" (relig. Gedank. u. Dichtung. u. **Thesen ein. neu. Ref.**) 1.50. Z. bez. durch d. **Institut für religiöse Erneuerung** [durch die Kunst!] Pfr. Dr. **Paul Sturm,** Hochdorf b. **Weimar.**

Landheim Martin-Magsaam
Wimpfen am Neckar
Erholungsaufenthalt für Kinder täglich 2.50 Mk., jg. Mädchen 3 Mk.

Schwerhörige

Frau E. K. in F. schreibt: Das Hörinstrument **„Auridal"** habe ich erhalten und seitdem ich dasselbe in den Ohren trage, hat sich das Gehör soweit gebessert, daß ich die Uhr wieder gehen höre. Bin Ihnen sehr dankbar. Bei **Schwerhörigkeit** (nicht angeborener Taubheit) Ohrensausen, nervös. Ohrenleiden ist Hörinstrument „Auridal" (gesetzl. gesch.) unentbehrlich. Unsichtbar im Ohr. Wirkung **überraschend.** Aerztlich warm empfohlen. 1 Stück Mk. 6.—, 2 Stück Mk. 10.—

Hauptvertrieb: **J. Dichtl, München A 215** Hofmannstraße 20.

Bund für Gegenwartchristentum

Frankfurt a. M. Volksbildungsheim **6.—8. Oktober**

Montag 6. Oktober 9 Uhr Reichsbund für Religionsunterricht und religiöse Erziehung: „Freiheit des Religionsunterrichts und Freiheit im Religionsunterricht". Oberstudiendirektor Hans Schlemmer-Frankfurt a. O.

5 Uhr Freunde der Christlichen Welt: „Die Krisis im volkstümlichen Marxismus und die christliche Aufgabe". Direktor des sozialen Museums Professor Dr. Heinz Marr-Frankfurt a. M.

Dienstag 7. Oktober Bund für Gegenwartchristentum.

½9 Uhr Andacht: Pfarrer D. Paul Jaeger-Freiburg i. Br.

½10 Uhr „Kant und der Protestantismus der Gegenwart". Direktor der Stadtbibliothek Dr. Hinrich Knittermeyer-Bremen.

3 Uhr Dampferfahrt nach der Gerbermühle.

4 Uhr Hauptversammlung der Vereinigung der Freunde der Christlichen Welt E. V.

6 Uhr Gottesdienst in der Katharinenkirche. Predigt Pfarrer Dr. Wilhelm Stählin-Nürnberg.

8 Uhr Geselliger Abend mit Ansprachen.

Mittwoch 8. Oktober Bund für Gegenwartchristentum und Verband des Freien Protestantismus. 9 Uhr „Die Kirche, Ideal und Wirklichkeit". Pfarrer Dr. Luther-Charlottenburg.

4 Uhr Allgemeiner Evangelisch-Protestantischer Missionsverein: „Formen und Kräfte des chinesischen Christentums". Missionsinspektor Devaranne-Berlin.

5 Uhr Geschlossene Mitgliederversammlung des Verbandes des Freien Protestantismus. Tagesordnung: 1. Der Kölner Weltkongreß. 2. Unsere Presse. 3. Die preußischen Kirchenwahlen. 4. Verschiedenes.

Teilnehmerkarte 5, Tageskarte 2, Mittagskarte 1.50 M. Anmeldung für Privat- oder Gasthofsquartier (von 3 M. an, auch Freiquartiere vorhanden) mit Rückkarte bei gleichzeitiger Einzahlung der Teilnehmergebühr auf Postscheckkonto Frankfurt 142011 an Pfarrer Manz, Frankfurt a. M., Gagernstraße 26. Empfangsbüro Bahnhofsplatz 18 (Verkehrsverein) am Empfangstage bis 12 Uhr nachts, nachher im Volksbildungsheim.

Evangelisch-Sozialer Kongreß

in **Görlitz,** Ev. Vereinshaus Kahle 23, **29. 30. September.**

Montag 29. September 4 Uhr Mitgliederversammlung (Kleiner Saal). 6 Uhr Bachkantate-Konzert in der Peterskirche (Eintritt 50 Pfg.). 8 Uhr Volksabend (Großer Saal) mit Ansprachen von Baumgarten, Herz u. a.

Dienstag 30. September 9 Uhr „Das Problem der Arbeitszeit". Privatdozent Lic. Wünsch-Marburg.

½2 Uhr Mittagessen (Ressource, Wilhelmstraße 3, 1.30 M.).

Anmeldungen u. s. f. an Pfarrer Onnasch-Görlitz, Schanze 7.

Bund für Gegenwartchristentum

Görlitz, Ev. Vereinshaus, **30. September 1. Oktober.**

Dienstag 30. September 4 Uhr „Die Problematik der Bergpredigt". Geh. Konsistorialrat Professor D. Baumgarten-Kiel (Großer Saal).

8 Uhr Geselliges Beisammensein in der Ressource, Wilhelmstr. 3.

Mittwoch 1. Oktober früh Feierstunde in der Frauenkirche: Pfarrer Albrecht-Görlitz.

½10 Uhr „Kant und das evangelische Christentum der Gegenwart". Professor D. Stephan-Halle (Großer Saal).

Nachmittags Ausflug auf die Landeskrone.

Teilnahme frei. Vorbehaltene Plätze 2, für einzelnen Vortrag 1 M. Anmeldung für Wohnung (auch Freiquartiere) an Pfarrer Onnasch-Görlitz, Schanze 7. Empfangsbüro im Ev. Vereinshause, Kahle 23.

Voranzeige!

Rheinisch-Westfälischer Verband der Freunde evangelischer Freiheit.

Herbsttagung in Ründeroth an der Agger

von Dienstag den 28. bis Donnerstag den 30. Oktober (in den neuen rheinischen Oktoberferien der Schulen).

Vorträge über:

1. Religion und Politik (Redner Pfarrer Hermann Schafft, Kassel)
2. Religion und Wirtschaft (Privatdozent Lic. Georg Wünsch, Marburg)
3. Die Ewigkeitsfrage (Redner noch unbestimmt).

Suchende Menschen, Laien wie Theologen, sind herzlich willkommen. Privatquartiere vorhanden. Gemeinsames, einfaches Mittagessen wird gegeben. Die alle Unkosten enthaltende Teilnehmergebühr wird so niedrig wie möglich gehalten. Der Preis wird noch bekannt gegeben. Ebenso der Tagungsplan mit der genauen Formulierung der Vorträge und den vorgesehenen gottesdienstlichen, liturgischen Feiern. Ründeroth, in herrlicher Umgebung gelegen, hat direkte, bequeme Bahnverbindung mit Köln (Fahrzeit 1 Stunde). Anmeldungen an Dr. Hans Bordemfelde, Köln-Nippes, Nibelungenstr. 27, und die Geschäftsstelle Köln, Klapperhof 26 (Frl. L. Schmidt).

Ordentliche Mitgliederversammlung

der Vereinigung der Freunde der „Christlichen Welt" E. V.

Dienstag, den 7. Oktober 1924 in Frankfurt a. M.

(Volksbildungsheim)

Tagesordnung:

1. Jahresbericht.
2. Kassenbericht und Entlastung.
3. Antrag von Kübel über den Kölner Kongreß:

Die OMV wolle beschließen: „Die VFCW begrüßt die geplante Tagung des Weltbundes für freies Christentum und religiösen Fortschritt auf deutschem Boden als ein Zeichen der internationalen Rückkehr zum christlichen Brudersinn. Sie kann jedoch ihre Zustimmung dazu, daß der Kongreß 1925 in Köln stattfindet, nur dann erteilen und die Einladung zum Kongreß nur dann mit übernehmen, wenn rechtzeitig die Bürgschaft dafür gegeben ist, daß die Besatzungsmächte das Gebiet von Köln zu der in dem Versailler Diktat vorgesehenen Frist räumen."

Der Vorstand.

Neugegründete Haushaltungsschule im Heim der Freunde der Christl. Welt Friedrichroda

sucht erfahrene, selbständige Hauswirtschaftslehrerin.

Antritt sofort, spätestens 1. Oktober.

Angebote an die Hausmutter **M. Blume,** Schreibersweg 6.

Die evangelische Gemeinde A. B. in Triest sucht zum 1. November einen unverheirateten

Vikar

für Predigt, Unterricht, Seelsorge usw. Schnelle Aneignung des Italienischen ist erforderlich. Besoldung auskömmlich. Meldungen mit Lebenslauf und Zeugnisabschriften vermittelt der

Zentralvorstand des Gustav Adolf-Vereins,
Leipzig, Weststraße 4.

Lehrerstochter, Mitte 20 Jahre, vertraut mit Hauswirtschaft, Nähen und auch schriftlichen Arbeiten, sucht für bald oder später Aufnahme als **Haustochter** in vornehmer Familie bei engstem Familienanschluß, wo Mädchen vorhanden. Taschengeld nach Übereinkunft. Angebote unter **„R. 25"** an die Geschäftsstelle der Christlichen Welt erbeten.

Älteres, in der Führung eines Haushaltes erfahrenes Fräulein (Pfarrerstochter) **sucht Stelle** in frauenl. Haushalte. Gute Zeugn. u. Empf. Angebote u. Z. E. an d. Verlag.

Ich suche ein

gebildetes Mädchen

das gemeinsam mit mir den Haushalt besorgt u. bei der Erziehung zweier Kinder von ½ und 3½ Jahren behilflich ist. Frau **Lucie Cutik,**
Kahla in Thüringen, Oberbachweg 3.

Junges Mädchen, 18 J., geistig angeregt, zu jeder Hausarbeit bereit, mit kaufmännischer Fachausbildung, sucht in Pfarrhaus auf dem Lande oder in kleiner Stadt in waldiger Gegend Stelle als **Haustochter** bei vollem Familienanschluß zum 15. Oktober od. später. Angebote erbeten an Pfarrer **Weyhe, Dessau,** Franzstraße 14.

Monatlich zwei Doppelnummern — Im Inland monatlich zu beziehen durch alle Postämter, im Ausland vierteljährlich nur durch Kreuzband vom Verlag unmittelbar — Haltegebühr im Inland für den Monat Oktober: Goldmark 0.80; im Auslande für das Vierteljahr Ottober—Dezember und zwar: Amerika Dollar 0.80; Dänemark Kr. 3.60; England sh 3/2; Finnland Marka 20.—; Frankreich mit Elsaß, Belgien und Luxemburg Frcs. 10.—; Holland Gulden 2.—; Japan Yen 1.60; Italien Lire 12.—; Jugoslawien Dinar 56.—; Norwegen Kr. 4.—; Oesterreich Kr. 52000.—; Schweden Kr. 2.80; Schweiz (Postscheckbureau Zürich Nr. VIII. 1851) Frcs. 4.—; Spanien Peseten 4.—; Tschechoslowakei Kr. 18.—; alle übrigen Länder wie Schweiz in Schweizer Franken; Porto nach dem jeweiligen Posttarif. — Anzeigengebühr: die viergespaltene Millimeterzeile Goldmark 0,15, bei sogenannten kleinen Anzeigen (z. B. Stellungsgesuchen) Goldmark 0,10. Größere Anzeigen nach besonderem Tarif. — Postscheckkonto Erfurt 2422.
Verlag Friedrich Andreas Perthes A.-G. Gotha-Stuttgart — Auslieferungsort Gotha

Druck von Friedrich Andreas Perthes A.-G. Gotha

Die nächste Nummer der Christlichen Welt erscheint am 9. Oktober